

مواقف 16

«لو كانت المقوق طبيعية
ما كان للشورة معنى»



المركز العالمي لدراسات وأبحاث
الكتاب الإلكتروني

«لو كانت الحقوق طبيعية

ما كان للثورة معنى»

**«لو كانت الحقوق طبيعية
ما كان للثورة معنى»**

تأليف

د. رجب بو دبوس



**المركز العالمي لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر**

الوكالة الليبية للتزقيم الدولي الموحد للكتاب

دار الكتب الوطنية

بنغازي - ليبيا

الطبعة الاولى 2005 م

رقم الإيداع: 2005 / 6583

ردمك: ISBN 9959-26-121-2

جميع الحقوق محفوظة للناشر:



المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر

www.greenbookresearch.com

هاتف: 218-21-3403611/12

بريد مصور: 00218-21-3330809

بريد الكتروني: info@greenbookresearch.com

«لو كانت الحقوق طبيعية
ما كان للثورة معنى»

موقف -1-

عام 1969
لماذا الثورة كانت ضرورية؟

ان الجيل البالغ عام 1969، الواعي بما حوله، محلياً، عربياً ودولياً، كان يدرك ان الثورة - التغيير - لا حالة واقعة. هذا التقييم للوضع القائم آنذاك، لم يكن بدوافع عاطفية انفعالية تثيرها وسائل إعلام او حركات خارجية مع عدم انكار دورها، خاصة ما يصدر عن مصر في عهد عبد الناصر، وإنما نتاج تقييم الوضع السياسي والاقتصادي، ومن ثم الاجتماعي، والذي يعاني حالة ضعف وفساد وركود، وعجز مزمن من التطور والتطوير، مما ادخله في ازمة لا يمكن حلها في وجوده.

السؤال اذن لماذا كانت الثورة ضرورة، يقتضي تحليل الواقع السياسي والاقتصادي، خلال المرحلة السابقة على الثورة، من عام 1952 الى عام 1969، حيث كانت السمة الغالبة: غياب سياسي عن الساحة العربية والدولية، وتخلف اقتصادي مع تدفق عائدات النفط، وسوء توزيع واستخدام لفوائد النفط، ونظام سياسي يتمحور حول ولادات شخصية وقبلية.

لكن عندما تتناول مثل هذا الموضوع، منهجياً، نحن بين خيارين:
- اما تناوله تفصيلياً، بعرض حالات التخلف والبؤس، والافتراءات والاضطهاد السياسي، من خلال احداث معاشة، خلال هذه الفترة.
- واما تناوله من ناحية كلية، تتجاوز الحالات والاحداث التفصيلية المعاشة، وتهتم بالعوامل الكلية فيما وراءها.

ميزة التناول التفصيلي، انه يعطينا تفاصيل وحالات معاشة، لكنه يمكن ان يغرقنا في التفاصيل وفي حالات جزئية. وهذا من الممكن عذم الاحاطة بها جميعاً، أولاً يمكن سردها. عندئذ تخفى عنا الظواهر والعوامل التي انتجت مثل هذه التفاصيل.

اما التناول الكلي، وان كان يخفي التفاصيل، إلا انه يجعل من السهل

استنتاجها من خلال الظواهر الكلية التي رسمت الفترة المشار إليها، كما ان تقييم المرحلة هذه، يجب ان يكون كلياً وليس جزئياً. السلبيات الجزئية يمكن ان توجد، دائماً، وفي أي نظام، وان كانت العبرة بنسبة وجودها في نظام ما مقارنة بآخر. لكن هذه المقارنة تتطلب الاحاطة بالظواهر الكلية، والتي تبدو التفاصيل الجزئية السلبية، اما نتاج لازم عنها، أو مجرد شذوذ غير قابل للتعميم.

لهذه الاسباب سوف اتبنى المدخل الكلي وليس التفصيلي الجزئي.
مساحة ليبيا 1.76.000 كم²، تساوي اكثر من عشر مرات مساحة تونس، وحوالي مرتين مساحة مصر، وثلاث مرات مساحة فرنسا، هذه المساحة الشاسعة، مع قلة الموارد الطبيعية، باستثناء النفط، وقلة السكان تشكل عوامل اساسية في النظر الى ليبيا. عدد السكان عام 1973، يبلغ 2.257.000، منهم 1.070.000 ذكور، وحوالي 1.211.000 شخص اقل من عشرين عاماً.
سكان ليبيا اساساً عرب، وان كان هناك تأثير سكاني بسبب موجات الاستعمار التي تعرضت لها البلاد. إلا ان السمة العربية ظلت مهيمنة. اللغة العربية والاسلام وحدا سكان ليبيا. وهذا ما يجب اخذه في عين الاعتبار لفهم الدينامية الخاصة بالوطن العربي، وأثر الانتماء القومي في التغيرات السياسية، وهي دينامية توازن احياناً تناقضات داخلية لكن تجاهل هذا الانتماء كان نقطة ضعف في العالم الذي تولى شؤون البلاد عقب الاستقلال.

بسبب من ناحية المساحة الشاسعة، ونذرة الموارد ما قبل النفط، فإن سكان ليبيا كانوا اساساً بدواً رحلاً.

نمط حياة الليبيين كان البداوة، بالنسبة لاغلبية السكان، وهو نتاج تاريخي ومناخي، نسبياً، لكن العامل التاريخي والمناخي ليس حاسماً دائماً،

اذ لا يمكن تجاهل اثر موجات الاستعمار، حيث يستولي المستعمرون، عادة على الارض الخصبة، خاصة الساحلية ويجبرون السكان الليبيين على النزوح الى مناطق اشد فقراً، ما يجعل البداوة نتاجاً حتمياً.

هكذا اذا تحدثنا عن الاستعمار الايطالي، وهو التاريخ القريب، فإن الطليان عمدوا الى الاستحواذ على اراضي الساحل وخاصة طرابلس، لانشاء مزارع تغذي المستعمرين الطليان، الذين بلغ عددهم عام 1937، 120 الف نسمة.

القبائل الليبية، وقد فقدت اراضيها الرعوية. خاصة في برقة والزراعية في منطقة طرابلس، اجبرت على التحول الى حياة البداوة والترحال.

الاستعمار الايطالي ساهم، هكذا، في الابقاء على السمعة البدوية للسكان الليبيين. بأن حرمهم من الاراضي الزراعية، وحتى الرعوية مما جعل البداوة والترحال مخرجاً وحيداً امامهم.

في بلدان ذات مساحة شاسعة، حيث من 5 الى 10% من الاراضي فقط قابلة للزراعة وفق الشروط الاعتيادية. وحيث هذه تقع في الغالب على طول الساحل، وان كانت تمتد احياناً نحو الداخل، كما في طرابلس وفي الجبل الاخضر، فإن السكان يتكيفون مع شروط بيئية صعبة، ولا يمكنهم التحول الى الاستقرار، إلا شرط توفر الامان، لكن هذا لم يكن ممكناً. هكذا الاستعمار ارغم السكان على حياة البداوة، وانتج نوعاً من الركود الاجتماعي ومن ثم الاقتصادي.

ان البداوة نمط حياة، نتاج تكيف مجتمع إنساني مع بيئة صعبة، في محاولة استثمار مواردها المتوفرة. السمعة البدوية ظاهرة في مناطق برقة اكثر منها في مناطق طرابلس، حيث يظهر بعض الاستقرار، وحيث المزارعون يمولون المدن بالغذاء. لكن موجات الاستعمار، خاصة الايطالي، دمرت هذا التوازن، واجبرت السكان على حياة البداوة.

البداوة

النمط البدوي، بالطبع، كان موجوداً، سابقاً على الاستعمار الايطالي، لكن هذا الاستعمار الاستيطاني، زاد في حدته، ومنع التحول الى الاستقرار. الاستعمار الايطالي دمر البنية الاقتصادية التقليدية، وقضى على الحرف والصناعات التقليدية، واستولى على الاراضي الزراعية دافعاً السكان الى البداوة والترحال، كما ان معسكرات الاعتقال الجماعي، والمطاردات المستمرة قضت تقريباً على الثروة الحيوانية. المزارعون تحولوا الى بدو رحل، لكن الثروة الحيوانية، مصدر حياة الرعاة، تعرضت للابادة.

عندما استقلت ليبيا في 1951/12/24، ولم تكن تملك تقاليد ادارية، ولا توجد تقريباً، حياة سياسية، باستثناء مقاومة الاستعمار، أما الادارات التي نشأت بعد الاستقلال، فلم تكن إلا تقليداً للادارة الاستعمارية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وليست نتاج احتياجات السكان، بينما الحياة السياسية الناشئة، كانت محكومة بانتماعات قبلية، وإقليمية وولاءات شخصيه، تجهل الانتماء لدولة محكومة بنزعة محافظة جداً.

محاولة تأسيس دولة ذات إدارة مركزية، محل الفيدرالي، عام 1963، لم تتمكن من القضاء على نفوذ الانتماءات القبلية، والولاءات الشخصية، ولا تغليب نزعة الاصلاح، والتغيير على النزعة المحافظة.

في مرحلة انتقالية، تحت حكم ملكي محافظ جداً، تعايش الليبيون بصعوبة بالغة، مع نظام حريص على البقاء بفضل الخضوع للقوى الكبرى الاجنبية، ومتجاهلاً الصراعات الخارجية حوله، وغالباً عن الساحة العربية، غير مكترث بالقضايا العربية التي تشغل بال الليبيين، مع احتكاره ثروة النفط واستعمالها لصالحه وحده، والاغداق على الحاشية والاتباع.

فساد النظام السياسي وضعفه، التبعية الصريحة للقوى الاجنبية، احتكار

ثروة النفط، وتبذيرها، غياب سياسة اقتصادية، والنزعة المحافظة التي بلغت درجة الجمود، تجعل من غير الممكن تفادي ردة فعل الشعب الليبي، هكذا قامت ثورة 1969.

الوضع الاقتصادي ما قبل النفط

- عندما استقلت ليبيا، كانت تدرج بين البلدان الاشد فقراً في العالم:
- 1- بنى اجتماعية اقتصادية مدمرة، بسبب الاستعمار الايطالي، الذي فاقم ظاهرة البدو، بسبب الاستيلاء على الاراضي الصالحة للزراعة واحياناً حتى الاراض الرعوية. وتدمير الحرف والمهن، بسبب الاستيراد من ايطاليا لصالح المستعمرين، وإفقار الحرفيين والمهنيين حتى التخلي عن حرفهم ومهنتهم والحيولة دون نشوء صناعة حتى في مراحلها البدائية، وتكون يد عاملة مؤهلة اضافة الى شبه القضاء على الثروة الحيوانية.
 - 2- الدمار الذي خلفته الحرب: لقد كانت ليبيا مسرحاً للصراع بين المحور والخطاء، ومساحات شاسعة لا زالت حتى اليوم، مليئة بالالغام لا يمكن استثمارها.
 - 3- بعض الموارد الزراعية النادرة، واغلبها استمرت في يد الجالية الايطالية.
 - 4- كان دخل الفرد حوالي 80 ديناراً سنوياً.
 - 5- مساعدات خارجية، شحيحة جداً، تمنح بشروط مهيمنة، معظمها مقابل قواعد عسكرية امريكية، بريطانية، تؤكد تبعية النظام.
- هكذا السمات الرئيسية للاقتصاد الليبي كانت:
- 1- القطاع الاول، الصناعي الزراعي - متخلف جداً، وراكذ منذ مئات السنين.

2- حدث تطور في المدن دون أن يقابله تطور صناعي.

3- معدل استهلاك ينمو بدون علاقة مع تطور اقتصادي حقيقي.

4- ميران تجاري وموازنة وطنية في حالة عجز، لا تتوازن إلا بفضل مساعدات خارجية، ما رتب حالة تبعية دائمة، وإستعمار لا يكاد يخفى.

تدفق اموال النفط، ابتداء من عام 1960، أولاً على شكل استثمارات في عمليات التنقيب، واستخراج النفط، ثم تصديره، أثار أولاً اضطراباً شديداً في اقتصاد متخلف جداً، غير مستعد لمواجهة هذا التدفق، ثم أثار حركة استنكار قوية مستندة الى السخط الشعبي، حول الامكانيات الاخرى التي توفرها ثروة النفط، وهنا يكمن احد عوامل ثورة 1969، هذه لم تكن فقط حركة سياسية، استهدفت تغيير النظام السياسي، وإنما أيضاً اقتصادية اجتماعية، والتي أدت الى احداث تغيرات توسعية وعميقة، متشعبة بأن التغيير السياسي ليس هدفاً في ذاته.

ليبيا من عام 1960 الى عام 1969، كانت تعتبر بلداً ريعياً، حيث دخل وطني كبير، يتواكب مع تخلف اقتصادي حاد.

من الملاحظ ان تدفق الموارد المالية، نتاج استغلال النفط الليبي من قبل شركات اجنبية، ادى الى هذا الوضع الريعي. نقول ريعي فقط يقتصر على حصول الحكومة، على مبالغ مالية، بينما الجانب الحديث من الاقتصاد، الذي يرتبط بالتنقيب واستخراج تصدير النفط، ظل في يد الشركات الاجنبية، ومحكوماً بنسبة ومعدل الارباح في السوق العالية للنفط، هكذا السلطات الليبية لا تملك على نفطها إلا سلطاناً محدوداً جداً، مجرد حصة تحددها، في الغالب، الشركات النفطية الاجنبية.

يمكن أيضاً ملاحظة، انه خلال نفس الفترة، عرف الاقتصاد الليبي نمواً اصطناعياً قوياً يرتبط مباشرة بإنتاج وتصدير النفط، يمكن من ناحية

اخرى، هذا التدفق المالي السريع، دمر البقية الباقية من النشاط الاقتصادي الانتاجية، حرفية وزراعية واطلق العنان للاستيراد استجابة لحاجات الشركات وحاجات ذوي الدخل المرتبط في الغالب بها. ومما زاد في سوء الوضع، ان السلطات آنذاك، لم تظهر اهتماماً جدياً بتطوير الأنشطة الانتاجية، في الزراعة والصناعة. كما اهتمت ايضاً تطوير المناطق خاصة الريفية. مما ادى الى هجرها الى المدن، بينما في المدن التضخم يلتهم والخدمات العامة تلتهم الحصة الكبرى من مخصصات الاستثمار القليلة اصلاً.

المرحلة من عام 51 الى 61 تمثل انتفاضات الاقتصادي الليبي وما حدثت فيه من اضطرابات بفضل اثار استثمارات الشركات النفطية والتدفق المالي في اقتصاد ليس مستعداً لاستيعابه.

أما المرحلة من 61 الى 69 فإنها تمثل اثار الانتاج النفطي، والوعي المتعاظم بضرورة السيطرة على هذه الثروة، وحسن استخدامها.

هذا الوضع لم يساهم فقط في تغيير او تدمير البنى التقليدية، وإنما ايضاً انتج وعياً، البعض رأي من هذه الثروة وسيلة اثراء سريع، هذا البعض يمثل اغلب مسؤولي النظام، والمقاولون وارباب المال والاعمال، بينما آخرون يدأو يفكرن في استعمال النفط وسيلة تطوير المجتمع الليبي، من بين هؤلاء ظهرت عناصر النورة.

عندما استقلت ليبيا، كان عدد السكان حوالي 1.1 مليون، وجدوا انفسهم مباشرة في مواجهة مشكلات طبيعية، مثل المساحة الشاسعة من اراض غير صالحة في معظمها للانتاج الزراعي التقليدي، وندرة موارد المياه، وآثار الاستعمار وتدميره البنى الاقتصادية والاجتماعية، نتاج التكيف مع الوضع البيئي، وتفاقم سمة البداوة، وايضاً مشكلات سياسية، نتاج صراع الفئات

والقبائل الطامحة الى الاستيلاء على مقاليد الامور في البلاد، ونظام سياسي قمعي بقدر ما هو ضعيف، يستند الى قوى اجنبية في حالة تبعية صريحة وحالة عجز في الموازنة. واختلال كبير في ميدان التجارة الخارجية. لقد قفز الاستيراد من 11.3 مليون دينار عام 1954 يصير 23 مليون دينار عام 1957، بينما الصادرات ركبت 3.6 مليون دينار عام 54 مقابل 4.7 مليون دينار عام 57، اضافة الى ان غياب سياسة حادة من اجل تطوير المناطق الريفية، لمنع الهجرة الى المدن، ادى الى ان توزيع وحركة السكان كان بدرجة فاقمت الاختلال.

السكان المقدر عددهم 1.1 مليون، وفق تعداد 1954، بمعدل تكاثر 1.25% صاروا يتوزعون على النحو التالي:

– منطقة طرابلس 738 الف نسمة.

– منطقة برقة 291 الف نسمة.

– منطقة فزان 59 الف نسمة.

ومن الغريب، في بلد متخلف اقتصادياً، ان نجد سكان المدن صاروا بنسبة 74%، و18% شبه رحّل، و8% رحل. يتركز سكان المدن خاصة في طرابلس وبنغازي والذين يشكلان بؤرة جذب بالنسبة لسكان الارياف، هؤلاء بين 228 الف، عام 54 صاوا 205 الف عام 58، والذي ساهم ايضاً في تدني الانتاج الزراعي الوطني، وزيادة الاستيراد، مما يشير الى بداية حركة الهجرة من الريف الى المدن، والتي تواصلت، بعد ذلك، بسبب غياب سياسة خاصة بتطوير الريف والزراعة، اضافة الى الاستيراد الجديد الراجع الى تغير العادات الغذائية.

لقد حدث تطوير في المدن مع مواكبة تطور الاقتصادي حقيقي، مما ادى الى افراغ الريف، وبالتالي الاعتماد على الاستيراد، مع ظواهر الفقر،

والشروط السيئة في الاسكان، انتشار احياء الصفيح.. الخ.

الصناعة

ندرة المواد الخام المحلية، بما في ذلك النفط، في هذه الفترة، وضيق السوق الوطني، ثم ارتفاع اجور اليد العاملة، المحلية، بسبب جذب ومناقسة الاجور الممنوحة من شركات النفط، حيث كان الاجر في القطاع الصناعي الزراعي الوطني 0.25 دينار، بينما تمنح شركات النفط 0.35 دينار على الساعة. آثار هذا عام 57 كانت محسومة جداً. خاصة ان سوق العمل المؤهل كان ضيقاً، ومن ناحية اخرى الاستيراد المتعاظم للمواد الاساسية، من قبل شركات النفط، زاد في عملية الاستيراد، مما جعلها تنافس منتجات المنشآت الليبية، وتقضي على اغلبها، مثلاً على هذا، كان الصابون الصناعي، مؤشر انتاجه عام 1957، 25، بينما كان مؤشر الاستيراد، لنفس السلعة، 230.

واخيراً عدم اهتمام المستثمرين الليبيين آنذاك بالصناعة، وانشغالهم بما له من عوائد مالية سريعة ومباشرة، وخاصة تجارة الاستيراد والعقارات، اضافة الى عدم وجود بنى رسمية تهتم بالقطاع الصناعي. لقد اقتصرت الدولة على ادارة الامر الواقع، مما حال دون أي انطلاقة صناعية جادة. بين انشغال اصحاب المال والاعمال بالربح السريع، وعدم اهتمام الدولة، ضاعت إمكانية انطلاقة صناعية.

الزراعة

قطاع الزراعة تعيقه عوامل طبيعية، نسبياً، حاول النهوض استجابة لحاجات السكان المتزايدة، لكن الملاحظ ركود التصدير الزراعي مع ارتفاع معدلات استيراد الغذاء، وهجرة الارياف، هنا ايضاً تقابل غياب سياسة

زراعية جادة.

من ناحية اخرى، ثروة السمك في ليبيا مهمة جداً، تبلغ سواحلها حوالي 2000 كم، لكنها ايضاً لم تستغل جيداً، حيث المنتوج يتراوح ما بين 2000 و2500 طن من السمك سنوياً، ثلثه يباع طازجاً. عدم الاهتمام بإقامة منشآت صناعية تستغل الثروة السمكية المتوفرة، كان احد عوامل تدني الانتاج في هذا المجال.

باختصار نلاحظ ان الاختلال الداخلي، يرجع الى نقص في الراسمال المستثمر في الصناعة، وندرة الموارد الطبيعية، وندرة يد عاملة مؤهلة وعدم وجود مستثمرين، خواص او عموميين، الدولة تركت الامر للخواص، لكن هؤلاء يهتمهم الربح السريع وليس تطوير اقتصاد البلاد، اضافة الى ان العلاقة مع الخارج، توضح هيمنة الاجنبي، الاستيراد يمثل آنذاك 50% من قيمة الناتج المحلي الخام.

خلال هذه المرحلة نشاهد تفاقم الاختلال، بينما مرحلة جديدة تبدأ في الظهور.

ليبيا في علاقتها بالخارج، تعاني عجزاً مالياً متزايداً، حجم الاستيراد تضاعف ما بين 57-61، حتى صار يساوي حجم الدخل الوطني، بينما لا يتوفر في التصدير هذا النسق من النمو، في عام 61 مثلاً، نجد 6.5 مليون دينار بالنسبة للتصدير، بينما 53.3 مليون دينار بالنسبة للاستيراد.

سبب زيادة الاستيراد، يرجع نسبياً الى الاستيراد المخصص لشركات النفط، حيث كان مثل 14% عام 57، وارتفع الى 30% عام 60، لكن ما كان يقلق اكثر ان استيراد المواد الغذائية والزراعية عموماً، يزداد باستمرار بين تصدير نفس المنتجات ينخفض، والذي رتب تبعية للخارج في الحصول على المواد الاساسية للحياة.

رغم بعض محاولات تطوير الزراعة المروية، والتي عام 60، طالت حوالي 100 ألف هكتار، خاصة في طرابلس، إلا أن الهجرة من الريف استمرت، هكذا يقدر أن اليد العاملة الزراعية انخفضت بمقدار الربع عام 60 مقارنة بعددها عام 54.

ان ارقام التطور السكاني لمدينة مثل طرابلس تعطي مؤشراً:

1954- 130 ألف نسمة

56 - 161 ألف نسمة

58 - 172 ألف نسمة

60 - 183 ألف نسمة

62 - 195 ألف نسمة

أي أن عدد سكان طرابلس، خلال ثماني سنوات فقط، زاد بمقدار 65 ألف نسمة.

زيادة عدد سكان المدن، مضافة الى تأثير السكان من ذوي الدخل العالية، لبييين واجانب، عاملين في القواعد العسكرية الاجنبية، وحتى شركات النفط، ساهمت في الاختلال ليس فقط الاقتصادي وانما ايضاً الاجتماعي من حيث تغيرات ادخلتها في الانتاج المحلي، والطلب المتزايد على السلع الاجنبية، أي الاستيراد.

بدون شك، هذه العوامل خلقت مناخاً في صالح ارتفاع عام للأسعار، تضخم، يغذيه من ناحية زيادة سكان المدن وزيادة عدد الفئة ذات الدخل العالية، لبييين واجانب وبالتالي تفاقم ظاهرة الفقر، بين عموم السكان. باختصار غياب سياسة اقتصادية، وتخلي الدولة عن دورها، كان في صالح ارتفاع الاسعار. التجار ورجال الاعمال والمال من الليبيين، ركزوا جهودهم على السلع ومنتجات الرفاهية، خدمة لذوي الدخل العالية وعلى العقارات.

ان ما يميز هذه المرحلة، غياب سياسة اقتصادية تستهدف تنظيم وتوجيه الاقتصاد، وعدم كفاية الاعداد للمستقبل.

من 1962 – 1969

استمرت ليبيا بلداً ريعياً، تحصل على نصيب غير عادل من ثروتها النفطية، لتنفقه في الغالب على ما ليس له عائد انتاجي، النمو الهائل للاستيراد، جعل عائد النفط، الادارة الوحيدة لتوازي ميزان التجارة الخارجية. هكذا اتسمت ليبيا، في هذه الفترة، بسمات تالية:

- 1- عرض محدود من اليد العاملة الوطنية.
 - 2- عرض افتراض مهم من الراسمال الناتج عن فوائد النفط.
 - 3- الاعتماد على النفط في تغطية الاستيراد والانفاق.
 - 4- ارهاصات رأسمالية تبحث عن الربح المباشر والسريع.
 - 5- تقلص المساعدات الاجنبية توافقاً مع تدفق عائدات النفط.
 - 6- استمرار النزعة المحافظة، واكتفاء الدولة بإدارة الامر الواقع.
- التغيرات الموضوعية، التي طرأت، بفضل تدفق عائدات النفط، كان يجب ان تكون محفزاً للمسؤولين، آنذاك من اجل توحيد الكتلة المالية، واستخدامها الاقتصادي، من اجل تطوير الاقتصاد والمجتمع الليبي، لكن هذا لم يحدث، وعلى العكس التبعية الناتجة عن المساعدات الاجنبية حلت محلها تبعية اخرى.

ان نقل الثروة من بلد منتج للنفط الى البلدان المستهلكة والعوائد المالية التي تقدم للبلد المنتج، اخفت ظاهراً تبعية الدولة الليبية للشركات النفطية الاجنبية، والتي حلت محل تبعية بواسطة المساعدات.

النفط يمثل 24.4% من الناتج المحلي الخام، ارتفع مؤشره الى 135.5 مليون

دينار، عام 62، وصار عام 68، 60.5% من الناتج المحلي الخام. هكذا صنع النفط وهو ثروة ليبية، علاقة تبعية بين شركات النفط الاجنبية والدولة الليبية. شركات النفط صارت تستطيع ممارسة الضغط، خاصة من خلال الاسعار، على حكومة ضعيفة، تكاد تستجدي ثروتها، هذه الظاهرة ليست بدون نتائج سياسية، تفسر الى حد ما غياب الدولة الليبية عن الساحة العربية والدولية، وتجاهل القضايا التي تشغل الشعب الليبي، اضافة الى نتائج مدمرة لبقية الاقتصاد الليبي، خاصة على قطاعي الزراعة والصناعة. الاجراءات التي اتخذتها الحكومة، في محاولة مواجهة سيطرة النفط على الاقتصاد الليبي، لم تكن كافية ولا جادة.

كل هذه العوامل يجب ان تخفي ظاهرة اشد خطورة على الاقتصاد الليبي، انها ظاهرة انتقال الثروة، حيث تهرب الثروة من البلد المنتج، الى البلدان المستهلكة. ليبيا هكذا بلد منتج للثروة، لكنه بالكاد يستفيد مما ينتج، وهذا العائد القليل لا يستخدم إقتصادياً، ولا يوزع بعدالة، خاصة وان اسعار النفط لم تكن عادلة، وان استخدام عوائد الشركات النفطية خلق علاقات اضافية تؤدي الى الهيمنة الاقتصادية على البلد المنتج. وما يترتب على هذا من اثار سياسية واجتماعية. اضافة الى الاثار الاقتصادية، خاصة اذا كان البلد المنتج، مثل ليبيا لا يملك ارادة سياسية قادرة على مواجهة هيمنة شركات النفط الاجنبية، وبفضل المسؤولين عنها الحصول على حصة من عائدات النفط، فهي كانت غير عادلة، على الدخل في مواجهة مع شركات النفط.

صحيح النظام الكلي ورث حالة شيوع البداة، والركود الاقتصادي والتخلف الاقتصادي، وعوامل طبيعية سلبية اخرى، وليس هذا ما يؤخذ عليه، لكنه كان نظاماً محافظاً جداً، همه البقاء، فاستسلم للاجنبي، وحافظ

على الركود الاجتماعي، وزاد في تخلف الاقتصاد، وحول الثروة النفطية الى عامل سلبي، التطوير كان يعنى بالنسبة لهذه النظام التغيير ولم يكن يكره شيئاً اكثر من التغيير. عندئذٍ لم يكن من المتوقع ان يأتي التغيير والتطوير من داخل هذا النظام.

ليبيا وجدت نفسها فجأة حقل تنقيب عن النفط، تم انتاج النفط وتصديره، غياب سياسة قادرة على استيعاب عوائد النفط، ادى الى تدمير ما بقي من البنى الاقتصادية التقليدية، ونظام سياسي ضعيف، رغم سماته القمعية، تمزقه ولاءات شخصية وقبلية، ونمواصطناعي مختل، وان زاد في دخول نسبة من الافراد، لكنه لم يرتب تطور صناعي ولا زراعي، بسبب غياب سياسة اقتصادية، واهتمام ارباب المال والاعمال بالربح السريع، والمباشر، كما ان السكان النشطين - العمال - انجذبوا اكثر الى المدن، حيث الثروة الجديدة تستثمر في التجارة وفي العقارات بسهولة، كما انها ذات عائد مالي سريع ومهم، اكثر مما تستثمر في الصناعة او في الزراعة، والذين انتاجهما تدنى جداً بسبب تغير العادات الغذائية السريع، وهجرة السكان النشطين من الريف وتزايد الاستيراد مقارنة بالانتاج.

هذه المرحلة يمكن ان توصف بأنها: مرحلة سيطرة النفط، وهيمنة اثار اقتصادية، لم تجر السيطرة عليها ولا تصديها، لهذا النفط، اضافة الى سوء توزيع الثروة، مواكباً نظام سياسي عاجز بقدر ما هو فاسد. غير مهمتهم بما يحدث حوله في الوطن العربي، خاصة، مستسلماً للقوى الاجنبية من اجل البقاء.

عندئذٍ ردة الفعل لا يمكن ان تتأخر. النظام برهن على عدم قدرته اصلاح نفسه، نزعت المحافظة تجعل التغيير يأتي من خارجه ضرورة. ردة الفعل جاءت سياسياً، عندما استولى مجموعة من الضباط الاحرار،

بقيادة معمر القذافي على السلطة. انها ثورة الفاتح من سبتمبر عام 1969، والتي تمثل أكثر من كونها مجرد انقلاب⁽¹⁾ ولو استخدمت في هذا الجيش، انها حركة سياسية، لكن أيضاً اقتصادية واجتماعية⁽²⁾ مسارها التالي برهن على هذا.

كثيرون يندهشون امام التقدم الاستثنائي، ليس فقط في المجال الاقتصادي. والسيطرة على النفط، بل أيضاً دبلوماسي، والذي انجزته ليبيا منذ عام 1969، لقد خرجت دولة من كئيبان الرمال، من بلد كان مجهولاً تماماً. لم يكن معروفاً منها غير الصحراء والقواعد العسكرية الاجنبية خرجت لتحتل مكانة على الساحة الدولية⁽³⁾.

هامش:

1- انظر: بيف قازو: النفط والتطور: الحالة الليبية

نشر ايكونوميكا، باريس 1980 ص. 57.

2- نفس المرجع، ص. 21.

3- نفس المرجع، ص. 19.

موقف -2-

أساس حقوق الإنسان

لا شك ان للانسان حقوق، المساس بها، قمعها، هو مساس بإنسانية الانسان، كالحق في الحرية .. في الحياة .. في الأمن ... الخ.
لكن ما لا شك فيه ايضاً ان هذه الحقوق، لكي تكون حقوقاً، تتطلب ممن تكون عليه واجبات، أي المجتمع، فلا قيام لها ما لم يوجد من يلتزم بها وتكون عليه واجبات.

هذا يعني ان الحقوق مكتسبة من الحياة في المجتمع، اذ بدون الحياة في جماعة لا يمكن الحديث عن حقوق الانسان، الحق لا يوجد إلا اذا وجد من يكون عليه الحق واجباً، ومن وجوده يمكن ان يتعارض مع الحق.

ان القول بأن حقوق الانسان طبيعية، الحرية مثلاً معطى وجودي وهو امر لا اناقش فيه، لكن حق الحرية تكتسب، الحرية كمعطى وجودي لا تعطى ألياً الحق في الحرية. لان الحق في الحرية لا يكون إلا في مواجهة امكانية النقيض.

الحرية كمعطى وجودي شيء، والحق في الحرية شيء آخر، وهكذا الحياة كمعطى وجودي شيء والحق في الحياة شيء آخر، نحن وجودياً احرار، متفردين، لكن هذه الحرية التي نتمتع بها ليست حقاً بقدر ما هي معطى وجودي، او لغياب ما يتعارض معها ويقمعها وهكذا الحق في الحياة وفي الامن.

كل حق لا يظهر إلا في جماعة، لان الحياة في مجتمع بقدر ما هي حد من حرية الفرد، إلا ان المجتمع هو الذي عليه، مع ذلك كفالة حق الحياة، وحق الحرية لا يوجد كحق إلا في مواجهة امكانية الحد من الحرية. كما ان الحق في الحياة لا يقوم إلا في مواجهة احتمالات انتهاك الحياة. والحق في الامن لا يكون إلا في مواجهة عوامل اللأمن.

المجتمع هكذا يتبدى على نحوين: انه حر مما هو معطى وجودي، لكنه

اساس تحوله الى حقوق.

الحقوق والواجبات، وجهان لعملة واحدة، لا تظهر إلا في الحياة في جماعة، وفي الجماعة يلعب كل فرد دورين اساسيين: فهو كفرد يطلب حقوقاً من الجماعة التي ينتمي اليها. باعتبارها، مع ذلك مصدر خطر عليه، وهو كعضو في الجماعة عليه واجب كفالة حقوق الآخر او الآخرين. باعتباره مصدر خطر عليها. كفالة حقوق الافراد الآخرين على كل فرد واجباً، بقدر ما ان كفالة حقوق كل فرد واجب الافراد الآخرين.

هذه العلاقة التبادلية، القائمة على حقوقه وواجباته، جماعة وافراد، والتي هي اساس الجماعة، تقتضي ضرورة، تحديد الحقوق والواجبات، الالتزام بها، والالتزام المتبادل. فلا حقوق بدون واجبات ولا واجبات بدون حقوق، هذا هو مبدأ تأسيس كل جماعة واساس العدالة.

هذا يعني ضرورة التنظيم ووجود سلطان، والذي يقتضي ان الحق السياسي، المؤسس للسلطان، ومشرّع التنظيم هو اول حقوق الانسان واساسها. لانه الحق الذي يؤسس الجماعة.

اذن على خلاف ما هو شائع، حقوق الانسان ليست طبيعية، بل مكتسبة وتاريخية، نتاج التشريع، وهو يتحدد في كل مرحلة تاريخية من خلال توازن او عدم توازن الحرية والسلطان. السلطان يتجه الى الحد من الحرية، بينما الحرية تتجه الى تقليص السلطان، لهذا رأينا مراحل تاريخية تغيب منها حقوق الانسان، حين يطفئ السلطان.

المجتمع المثالي هو توازن الحرية والسلطان، الفردي والاجتماعي وهذا يقودنا الى النظر في اساس المجتمع المثالي.

لما كان الحقوق مكتسبة، نتاج التشريعات، وهذه نتاج السلطان، الذي يشرّع الحقوق وايضاً مقابلها أي الواجبات، فإما الحق السياسي يصير

ضرورة اساس كل الحقوق ومصدر وشرعية الواجبات. لانه حق يتعلق بالسلطان الذي شرعيته تستمد من كونه حقاً مشتركاً بين افراد الجماعة.

اذن لا ضمان ، لا كفالة ولا وجود لحقوق الانسان إلا في مجتمع سياسي، أي منتظم، والذي فيه الحق السياسي هو اساس كل الحقوق ومنه تستمد شرعية الواجبات، حتى لا يتحول التنظيم السياسي الى قمع وانتهاك، ويتحول السلطان الى أداة استعباد او موضوع صراع.

هكذا يتبدى ان السلطان هو «المشكلة الاولى التي برز حولها الصراع، وهو سبب الصراع، منذ ان تكون المجتمع البشري، وظهرت الحاجة الى التنظيم السياسي»⁽¹⁾.

ذلك لان السلطان يعني الامر الالزام، القمع، الارغام، مصادرة العنف، وتحديد الحقوق والواجبات، وضع القوانين المنتظمة للعلاقات في المجتمع. السلطان يبدو ضرورياً في حياة المجتمع، فهو المنظم، لكن المشكلة الاساسية تكمن في شرعية السلطان، وليس في ضرورته او في المهام المستندة اليه.

كل سلطان يتضمن الامر، الالزامي، والقمع والارغام. لكن في شروط معينة تبدو هذه المهام لا شرعية، بينما تبدو في شروط اخرى شرعية وواجبة. الامر اذن يتعلق بشرعية السلطان نفسه، وليس في ضرورته او فيما يقوم به من مهام.

عندما نستقرئ التاريخ، لا شك ان محاولات عدة قد بذلت، وتوضيحات جمة قدمت، لحل هذه المشكلة، أي كيف يكون السلطان شرعياً؟ لكن ما ان يتكون السلطان حتى يصير محور صراع ونزاع واقتتال.

مبررات عديدة سبقت لممارسة السلطان وشرعيته تستند احياناً الى الدور في الاسرة، الاب مثلاً، او في القبيلة، شيخ القبيلة، او القوة المحضة،

التفويض الالهي في التيوكراسية. واخيراً الانتخابات والتفويض.
لكن رغم هذه المحاولات، وبغض النظر عن النوايا الدافعة وراءها،
والتضحيات التي تكلفتها، فإن مشكلة شرعية السلطان ظلت بدون حل، انه
محل اجتماع تقريباً في كل مكان. لقد اختلفت المبررات وتعددت، لكن
جوهر السلطان بقي على ما هو عليه، سلطان يفتقد الشرعية ويعوزه
الاجماع.. لماذا؟

السلطان، وهو الامر، الالتزام، الارغام.. الخ. ظاهرة اجتماعية أي نتاج
اجتماع الناس وتكوّن المجتمع. لقد ظهر السلطان حالما تكونت الجماعة،
وظهرت حقوق وواجبات بين الافراد المكونين للجماعة. وتكون علاقات تربط
افراد الجماعة، من علاقة الزواج، أي العلاقات الاقتصادية.. الخ مما استدعى
من يلزم بالحقوق ويلتزم بالواجبات ويضع نظاماً في علاقات افراد
الجماعة، ويؤسس مرجعية ويكفل احترامها.

لا شك ان السلطان على هذا النحو، حاجة اجتماعية، بشكل اساسي
الجماعة، ومحور اجتماعها، وديمومتها، ان لا جماعة بدون تنظيم ولا تنظيم
بدون سلطان. وهو لهذا اول حقوق الافراد واول واجباتهم ايضاً. لذلك
التفريط فيه، طوعاً او كرهاً، هو تفريط في اساس الحقوق والواجبات لانه
مصدر تشريع الحقوق، والواجبات. كما لا يمكن كفالة الحقوق، ولا ضمان
الواجبات بدون سلطان، فهو ايضاً اداة الزام والالتزام.

خروج السلطان عن الجماعة، حيث نشأ، يصير متجسداً في جزء او هيئة،
يرتد على الجماعة سلباً، في صورة قهر وإرغام، وباختصار سلطان
مفروض.

لهذا السبب فإن حياة الجماعة تطلب السلطان ضرورة، لكنها في نفس
الوقت ترفضه، مما جعل كل سلطان، الى يومنا هذا، مصدر نزاع وموضوع

اقتتال.

موقف الجماعة من السلطان يتبدى هكذا متناقضاً. انها تطلبه وترفضه في نفس الوقت، لا يمكنها الاستغناء عنه، ولا يمكنها القبول به. الجماعة تطلب السلطان نتاج اجتماعها، لكنها ترفضه مفروضاً عليها. ان مشكلة السلطان، على هذا النحو، ستبقى دون حل ما لم تستعد الجماعة ما هو نتاج اجتماعها.

هذا التناقض بين ضرورة السلطان لحياة الجماعة، وبين رفضه من الجماعة، عندما يفرض عليها، يسمي الانظمة السياسية على اختلاف انواعها، ويفسر ازماتها وتارجحاتها. والتي لن تنته إلا عندما يستعيد المجتمع ما هو نتاجه، ويصير السلطان حقاً مشتركاً بين اعضاء الجماعة، اذا كان الجماعة تطلب السلطان، إلا انها تنكره حالما تتنازل عنه، اذن المشكلة ليست في السلطان، وانما في تنازل الجماعة عنه، اذا كان السلطان ضرورة اجتماعية، فلماذا يفرض على الجماعة من خارجها؟ الديمقراطية المباشرة، اذن هي استعادة الجماعة لسلطانها اذن ان تجبر على التنازل عنه.

هكذا استعادة المجتمع لما هو نتاجه يبطل كل تمثيل وانابة، وينفي كل صراع، ويفقد الحزبية مبررها، فهذه ليست إلا اداة فئدة من المجتمع للاستحواذ على السلطان، مما يبرر محاولات الفئات الاخرى الاستيلاء عليه. لهذا توصف الديمقراطية المباشرة بأنها «حل نهائي»⁽²⁾. ذلك لانه مهما اجتهدنا وفكرنا وجربنا وتخيلنا، فإن بقاء السلطان خارج الجماعة يعني ديمومة الصراع حوله، وان استعادة المجتمع لسلطانه فقط هو الذي يضع حداً نهائياً للصراع حول السلطان، ويجعل مهامه شرعية وليس ثمة حل يتجاوز هذا.

استعادة الجماعة للسلطان الاجتماعي، وجعله الحق السياسي الاول، لكل افراد الجماعة، لا يمكن ان يكون إلا في ديمقراطية مباشرة. فهو وان كان الحق السياسي الاول لكل فرد، إلا إنه لا يتكون إلا باجتماع الافراد، أي انه حق فردي لا يمارس إلا في جماعة.

المسألة عندئذ لم تعد في اقرار حق الجماع في ممارسة السلطان، فهوننتاج الجماعة، وحاجتها، ولا يمارس إلا في جماعة.

ليس ثمة من يحاول «اليوم» في الشق الاول: السلطان حق الجماعة حيث نشأ. لكن البعض يتساءل: ولأنه كذلك كيف يمكن ان يمارس المجتمع حقه، مباشرة، وفي جماعة، دون تنازل عنه او إنابة؟ ذلك لان الانابة، والتفويض تبقى على حق الجماعة في السلطان، المعترف به، صورياً، بينما يمارسه عملياً نواب عن الجماعة، بلا شك المجتمع في اكمل النظم النيابية، إلا تفويض سلطان لنواب عنه، مما يسلبه عملياً كل سلطان، ويغرب السلطان. وإذا كنا لا نقبل النيابة في حق الحرية او التعبير او الحياة، فكيف نقبل النيابة من اساسها وهو الحق السياسي؟

حيث ان السلطان ظاهرة وحاجة اجتماعية، لا يمكن ممارسته إلا جماعياً، مع انه يستند الى الحق السياسي لكل فرد. فكيف ذلك؟
الحل الذي يقدمه الكتاب الأخضر، يتمثل في المؤتمرات الشعبية، والتي هي اطار تنظيمي لاجتماع كل المواطنين، لممارسة الحق السياسي لكل فرد، دون شرط ولكن مجتمعين.

في هذا الحل كفالة ممارسة الحق السياسي لكل فرد، والغاء الفصل بين السيادة والسلطان، وممارسة السلطان، لكنه يشترط الاجتماع، الحق السياسي لكل فرد لا ينتج السلطان إلا باجتماع الافراد. شرعية السلطان تنشق عن الاجتماع. فلا يمارس الحق السياسي إلا جماعياً. عندئذ ما يقرره

اعضاء الجماعة، جماعة - ممارسة السلطان - يطبق على كل فرد على حدة - القانون مثلاً - في هذه الحالة، اعضاء الجماعة، جماعة، يقررون ما ينفذ على كل فرد على حدة، لكنه ليس إلا ما يقرره جماعة.

الحجة المستندة الى استحالة ممارسة المجتمع للسلطان، وبالتالي ضرورة تفويضه، تخلط بين ممارسة السلطان وبين التنفيذ، ان ممارسة السلطان تعنى افراد الاسس والتوجهات والسياسات واصدار التشريعات التي يلزم بها عند التنفيذ. واذا كان التنفيذ يمكن ان يكلف به افراد وهكذا هو الحال في النظم النيابية، فإن ممارسة السلطان لا تكون إلا جماعة.

بهذا يزول التناقض بين الفرد والجماعة، دون تضحية للفرد لصالح الجماعة، ولا التضحية بالجماعة لصالح الفرد، كما يزول التناقض بين الحرية مطلب الافراد، والنظام مطلب المجتمع في المؤتمرات الشعبية الحرية تنظم نفسها. هكذا هو الطريق الثالث.

اما تنفيذ ما يقرره السلطان، فإن لا يمثل سلطان بالمعنى السياسي، فهو ليس إلا تنفيذ ما يقرره صاحب القرار السيادي - المجتمع - ولهذا يعهد به الى لجان شعبية. هذه اللجان تكونها المؤتمرات الشعبية نفسها، تحت رقابتها ومتابعتها، فهي ليست سلطاناً سياسياً، وإنما اداة تنفيذية، إنها لجان متخصصة ومختصة يعهد اليها بالتنفيذ وليس بالقرار السياسي.

ان حجر الاساس في الديمقراطية المباشرة، مهما تنوعت التطبيقات، فهذه تحكمها احياناً، ظروف مختلفة، تاريخية واجتماعية وحتى جغرافية هي المؤتمرات الشعبية صاحبة السيادة الممارسة للسلطان، واللجان الشعبية التي تكونها المؤتمرات الشعبية لتنفيذ سياساتها وقراراتها وادارة شؤونها تحت مراقبتها ومتابعتها.

الشرط الاساسي ان كل فرد يمارس حقه السياسي في اطار الجماعة

التي ينتمي اليها.

ان كفالة الحق السياسي، المؤسس لكل الحقوق، والذي يتأسس على عضوية الفرد في الجماعة، أي المواطنة، دون الحاجة الى تشريع، ولا يعتمد على تشريع، لانه اساس شرعية كل تشريع. ولهذا فهو اساس كل الحقوق، ليس بفضل تشريع ما، فهذا يدخلنا في حلقة مفرغة، وانما بالحياة في جماعة واردة الانتماء اليها، ولهذا هو اساس كل الحقوق ومصدر الشرعية. كفالته اذن لا تكون بفضل تشريعات او قوانين. فهذا يوقعنا في حلقة مفرغة، بل يتأسس عليه المجتمع السياسي، حيث الحق السياسي هو حق وواجب، لانه يتطلب من كل فرد ان يمارس هذا الحق، وإلا تعطل الاساس الاساسي للمجتمع، وطعن في شرعيته، والذي ينعكس سلباً على حق الفرد الاساس، ذلك لان شرعية السلطان هي نتاج ممارسة كل فرد لحقه السياسي. هكذا الحق السياسي يصير ايضاً واجباً.

السلطان الشرعي، في المجتمع، لا يظهر إلا من خلال ممارسة جماعته للحق السياسي لكل فرد، انه هكذا فردي واجتماعي، في نفس الوقت وهنا يكمن الفرق بين الحق السياسي الفردي الذي يقتضي الممارسة الجماعية لتأسيس السلطان، وبين الحقوق الاخرى، نتاج الحق السياسي والتي يمكن ان تمارس فردياً.

اذا كان الناس يناضلون، في كل مكان من اجل الاعتراف بحقوق الانسان، فإن عليهم ان يتذكروا ان اول الحقوق واساسها هو الحق الاساسي، وان هذا لا يكون إلا في ديمقراطية مباشرة. حتى لا تصير حقوق الانسان منة او منحة قابلة للاسترداد، او عرضة للمشاكل، ضحية التشريعات والقوانين والتحفظات والاحكام الاستثنائية التي تصدر من سلطان خارج الجماعة، في غياب الجماعة، حتى لو كان مفوضاً منها.

وحتى لا يرتد سلطان الجماعة على الجماعة في صورة قهر وارغام،
فترفضه في الوقت الذي تحتاجه.

هامش:

- 1- معمر القذافي، الكتاب الاخضر: حل مشكلة الديمقراطية، ص 5
معمر القذافي، الكتاب الاخضر: حل مشكلة الديمقراطية، ص 50

موقف -3-

الحقوق مكتسبة ...
لو كانت الحقوق طبيعية
ما كان للثورة معنى

روسو اعلن ان «الانسان يولد حراً، لكنه في كل مكان مكبل بالأغلال». هذه العبارة تكاد تترجم ما سبقه اليه عمر بن الخطاب، منذ زمن طويل، عندما تساءل مستنكراً «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً؟»، العبارتان تثيران اعجابنا، وتلهمان حماسنا وفوق ذلك، وباختصار، تلخصان اساس المذهب الطبيعي في حقوق الانسان.

لكن البعض يمكن ان يتساءل: ما جدوى أن يولد الانسان حراً، اذا كان في كل مكان مكبلاً بالأغلال، او انه يستعبد حالماً يولد؟ وهل يولد الانسان حراً؟ المسألة لا تتعلق بحرية الولادة وإنما حرية الحياة.

هذا البعض يذهب الى ان الانسان يولد عاجزاً عن الوفاء باحتياجاته الاساسية، معتمداً على ابويه، ويظل هكذا ربحاً من الزمن لا يبقى على قيد الحياة إلا بفضل الاسرة حيث ولد، ويكتسب من خلالها وضعه الاجتماعي. عندئذ ابن الفقير، العامل او العاطل عن العمل، سيكون مختلفاً عن ابن الثري، المالك وابن الرقيق تنسحب عليه شروط اسرته، ويصير مملوكاً بالتبعية، أما ابن السيد فإنه يرث السيادة.

اذن ما جدوى تأكيد حرية الولادة، اذا كانت الشروط حيث يولد محددة سابقاً، والاغلال جامزة؟

الانسان لا يختار حيث يولد، انه يولد في شروط اجتماعية، في اسرة فقيرة او ثرية، حرة او مستعبدة، وذات دين ولغة وجنسية. فما جدوى القول ان الناس يولدون احراراً اذا كانوا يولدون دائماً في شروط اجتماعية لم يختاروها؟

هل معنى هذا ان ابن العبد يولد عبداً، وابن السيد يولد سيداً؟

صحيح الانسان لا يختار الشروط الاجتماعية حيث يولد، ذلك ببساطة لانه ليس موجوداً قبل ان يوجد، وبالتالي ليس مفروضاً عليه ايضاً الولادة

في شروط معينة وليس غيرها، ومعنى هذا انه لا يولد حراً ولا يولد عبداً. الحرية الاختيار يبدأ منذ الوجود، وفي مقابل الشروط حيث يولد، هذه الشروط لا تظهر اغللاً او وسيلة إلا ابتداء من وجودنا ومما نصنعه بها. هكذا الانسان على خلاف المذهب الطبيعي، لا يولد حراً، لكنه ايضاً لا يولد عبداً، انه يولد ثم يصير هذا اوداك. في هذه الصيرورة يكتسب حقوقاً وتتحدد واجبات. دائماً على قدر ما يصنعه بوجوده وموقفه من شروط حياته.

معنى ما نذهب اليه، ان الحقوق مكتسبة وليست طبيعية، عندئذ علينا ان نميز بين الحرية كمعطى وجودي ميتافيزيكي، وبين الحرية كحق من حقوق الانسان، الحرية كمعطى وجودي ميتافيزيكي، هي شرط النوع الانساني، لكن الحرية كحق تتعلق بالواقع المعاش لكل فرد انساني. وهذا هو ما يشغلنا. هكذا الحرية كمعطى وجودي ميتافيزيكي، يشرط النوع الانساني، امر نسلم به. وليس هذا ما يشغلنا، لكن لكي يتحول هذا المعطى الميتافيزيكي الى حق يمارس، فيتطلب عدة شروط..

الحق لا يظهر مطلباً إلا في مقابل تهديدات ضد محتوى هذا الحق، الحرية لا تصير حقاً إلا في مقابل احتمالات قمع الحرية، وهذا بقود الى المجتمع، الجماعة حيث نوجد يمكن ان تمثل خطراً على حريتنا.

الجماعة حيث نوجد، مع ذلك، يمكن ايضاً ان تمثل كفالة لحريتنا، وهذا ما يعطي حق الحرية وضمائنه. الحقوق هكذا لا تظهر إلا في الحياة في جماعة، حيث يمكن ان تشكل تهديداً لنا، وضمانة لحقوقنا في نفس الوقت.

العلاقة بين الفرد والجماعة، تحدد ظهور الحقوق، والاعتراف بها، وهذا يقودنا الى ظاهرة السلطان.

السلطان حاجة اجتماعية، تنبثق عن الاجتماع نفسه، لكنه يمكن ان يقوم

على حساب حريات الافراد، والحرية مطلب فردي، يمكن ان يعيق اويضعف السلطان.

الحرية والسلطان، الفردي والاجتماعي، يدخلان في علاقة جدلية، كل منهما نفي للآخر، بقدر ما ان كلا منهما يستلزم الآخر، هذه العلاقة الجدلية تحدد في كل مرحلة ما هي الحقوق المعترف بها للافراد. وما هي حدودها، وضماناتها. مما يجعل الحقوق تكتسب دائماً في مواجهة مع السلطان، وتحدد كواجبات على السلطان وفق نوعية هذا السلطان.

هذا يعني ان الحقوق لا تصير حقوقاً إلا لأن هناك ظرف تكون عليه الحقوق واجبات، هذا الظرف يتجسد في السلطان.

ان الحياة في جماعة، أي آخرين، هي مصدر خطر وتهديد للافراد، بقدر ما يمكن ان تكون مصدر كفالة الحياة والحرية للافراد. ان تكون هذا او ذاك يتوقف على علاقة الحرية والسلطان. أما خارج الحياة في جماعة، لا يمكن الحديث عن حقوق الانسان، ليس لربنسون كروز أو حي بن يقظان حقوقاً.

مما لا شك فيه ان نشوء الجماعة وتطورها، ليس معطى طبيعي بقدر ما هي مكتسب تطوري تاريخي، وحتى لو افترضنا الجماعة معطى طبيعي، فإن هذا لا يقود الى ظهور حقوق الانسان مباشرة، كما ان مفهوم الجماعة معطى طبيعي لا يصدق إلا على جماعة معينة. التطور التاريخي جعل الجماعة غير ذات علاقة بها، وعلى كل حال فإن الحقوق لا تظهر مطلباً إلا في جماعة سياسية وليس طبيعية.

اذن الحقوق ليست طبيعية، بل تكتسب من الحقوق في جماعة، وفي علاقة جدلية، احياناً صراعية مع السلطان. لهذا رأينا خلال التاريخ مراحلاً تغيب فيها الحقوق. في مواجهة سلطان طاغي، وفي مراحل اخرى ظهور بعض الحقوق، وفي ثالثة تطورها.

الحقوق اذن لا تظهر إلا في جماعة، رغم طابع الحقوق الفردي، وفي مقابل السلطان.

جدلية الحرية، السلطان تعني ان كلاً منهما نفي للآخر، بقدر ما ان كلاً منهما يستلزم الآخر، السلطان الطاغوي يمكن ان ينفي الحرية، لكنه يفقد هكذا شرعيته. وغياب السلطان لا يقود ضرورة الى ازدهار الحرية والحقوق. بل على العكس الى زوالها. هكذا رغم الاثار السلبية للسلطان على الحقوق، إلا انه، مع ذلك هو اساس كفالة حقوق الانسان وضمانها.

الحرية مطلب فردي، لكن السلطان حاجة اجتماعية، الامر اذن يتعلق لا ينفي احدهما لصالح الآخر، وإنما بالتوازن بين مطلب الحرية، كمعطى وجودي يشرط النوع الانساني، او الحياة كواقعة، وبين الحاجة الاجتماعية التي ادت الى ظهور السلطان. هذا التوازن يتجسد في الاعتراف بحقوق الانسان من قبل السلطان والذي منه يستمد السلطان شرعيته.

هذا يعني ان الانسان لا يولد حراً ولا يولد عبداً، في المفهوم الاجتماعي، وإنما يصير حراً او يصير عبداً، شقياً ام سعيداً وفق علاقته بهذا السلطان، وبنوعية هذا السلطان.

هذا يقودنا، بالضرورة الى الحياة السياسية في المجتمع، لان الحقوق تتحدد دائماً وفق القانون، والذي يعني اعتراف الجماعة بهذه الحقوق لافرادها، والذي بدوره ليست حقوقاً، وتتطلب وجود سلطان تكون عليه حقوق الانسان واجبات مما يجعل الحق السياسي اول واساس كل حقوق الانسان، وهذا الحق يترتب مباشرة على عضويتنا في الجماعة حيث نولد.

هكذا رغم ان الحقوق طبيعية، لم يمنع انتهاكها وقمعها، ولم يغنيها عن النضال من اجل الاعتراف بهذه الحقوق وانشاء نمط من السلطان يكفل هذه الحقوق، ويستمد شرعيته من حرية الناس لا ان يقمعها، مما يجعل فرضية

الحقوق الطبيعية غير ذات جدوى، وربما تغيب عوامل فيها لان الامر يتعلق، في نهاية المطاف بنوعية النظام السياسي حيث نعيش ومدى تغيره حقاً عند افراد، كل الجماعة، وتحقيقه التوازن الفردي والاجتماعي، الحرية والنظام، الحقوق والواجبات.

هامش:

للاستزادة انظر

1- د. رجب بودبوس: مواقف 4- الدار الجماهيرية 1994

موقف 14- حقوق الانسان: طبيعية أم تاريخية؟

2- د. رجب بودبوس: مواقف 5- الدار الجماهيرية 1995

موقف 7- نقد الحقوق الطبيعية

موقف -4-

**الوثيقة الخضراء
تشريع قانوني أم مطلب أخلاقي؟**

يعتبر صدور اعلانات ووثائق حقوق الانسان، بدون ادنى شك، تطوراً مهماً في التاريخ الانساني، نحو انسة الانسان، وتعبير عن وعي الانسان بإنسانيته وبحقوقه كإنسان في مواجهته الارغامات التي يتكبدها، نتاج نظمه الاجتماعية التي اقامها، وعوامل الاغتراب فيها، وتشير الى نية الالتزام بها في علاقاته ومن نظمه، والى رغبة صادقة في اعادة تنظيم الحياة وفهمها رغم كل الصعوبات. باختصار، انها، على اختلافها، تمثل الوعي بالحاجات المطلب الاخلاقي.

هكذا هي نتاج وعي الانسان بسلبيات نظمه الاجتماعية وتتوجه نحو الانسان كما يجب ان يكون، مقابل ما هو كائن، لكنها ليست آلياً نتاج وضع اجتماعي خاص، او ثقافة خاصة رغم انطلاقها من معطيات الواقع، إلا انها ليست موجهة، اساساً، نحو الواقع، بل تتجاوزه، الى ما يجب ان يكون، حتى وان كان ما يجب ان يكون، ليس من الممكن الوصول اليه بين عشية وضحاها، او دفعة واحدة، وانما من خلال تطور اجتماعي يضع هدفاً له ما يجب ان يكون.

ان أي اعلان، او وثيقة، او ما في حكمهما، اذا توجه حصراً نحو معالجة الواقع، واستغرق فيه، واذا امكن تحويله الى واقع مباشر، فقد اهميته كإعلان، كما يمكن للتطور ان يتجاوزه.

إن اعلانات ووثائق حقوق الانسان تعبر عما هو إنساني في الصيرورة انسان.

إن طبيعة أي اعلان أو وثيقة، في العمق، يكمن في انه يطرح بعداً يتجاوز الواقع المباشر، وارغاماته واغتراباته، وفي هذا تكمن قوة جاذبيته، وديناميته، وقوة دفعه للانسان وسحر الهامه في النضال من اجل حقوق الانسان. باختصار مشروع لا يتجزأ ابداً، انجازه الكامل يحيل دائماً الى

المستقبل، قالانسان يصير انساناً.

لهذا تتصف الوثائق والاعلانات، اجمالاً، بما يلي:

- 1- تنطلق من الواقع، وترد عليه، لكنها مع ذلك ليست حلولاً مباشرة لمشاكل الواقع. الواقع، هكذا ليس إلا الفتيل الذي يشغل الحماس للمستقبل.
- 2- لا تنحصر في زمن معين، ولا في مكان معين، انها لا زمانية ولا مكانية.

3- لا تخص مجتمعاً معيناً او ثقافة معينة، انها ما هو وراء الخصوصيات الاجتماعية والثقافية: الانسان.

4- لا تدخل التطبيق دفعة واحدة، وليس لها تفسير حصري وربما لا تطبق ابدأ كاملة.

5- انها تتوجه للانسان، كإنسان، ما وراء التنوع الاجتماعي والثقافي والديني. لا تلغي التنوع لكنها تفقده العدوانية.

هكذا رغم القيمة الانسانية السامية للوثائق والاعلانات. إلا انها لا تكون حجة قانونية، وان كانت حجة اخلاقية، لكي تكون حجة قانونية يجب صياغتها في قوانين، وان تصير جزءاً من النظام القانوني.

هذه الصياغة في قوانين، قد لا تكون، من واقع اجتماعي معين، ممكنة بالنسبة لكل المبادئ التي تحتويها النية الطيبة وحدها لا تكفي اذ قد تكون معطيات الواقع العيني حائلاً دون ذلك، رغم توفر الارادة.

اذا اردنا تقديم مثل عن هذا، فإن اعلان حقوق الانسان والمواطن، الصادر عن ثورة 1789 الفرنسية. تدرج من تحوله الى واقع خلال اكثر من 150 سنة، واربع ثورات. آخرها ثورة الكومون عام 1871. هكذا حق المرأة السياسي لم يصدر في قانون ملزم إلا حوالي عام 1995، في الجمهورية الخامسة في عهد ديغول.

اضف الى هذا ان اللغة المستخدمة عادة، في صياغة الاعلانات والوثائق، تجعل من المستحيل، تقريباً، تحويلها، كلية الى صيغ قانونية جامعة مانعة، ذلك لانها تعبر عن مطلب اخلاقي، فيما الصياغة القانونية تتأثر، جداً، بالواقع الاجتماعي الخاص بكل مجتمع، والذي يناقض عمومية المطلب الاخلاقي.

من ناحية اخرى، تطور الواقع الاجتماعي، يقود ضرورة الى صياغات قانونية جديدة. مثلاً الحرية والمساواة التي وردت في الاعلان الفرنسي، وصيغت في قوانين، هي الآن في صيغتها هذه محل اعادة نظر، باسم الحرية والمساواة يجري نقد النظام القانوني الذي صدر عنها، ذلك لان مفهوم الحرية والمساواة تغير مع تطور الواقع العيني الاجتماعي. هكذا المساواة القانونية والسياسية لم تعد تكفي، بل يجب النظر ايضاً الى المساواة في مفهوم اقتصادي.

المطلب الاخلاقي، الذي تعبر عنه الوثائق والاعلانات يتميز بقدر من الثبات، لا يتوفر في النظم القانونية. المطلب الاخلاقي يلهم تطور المجتمع، لكي يتوافق معه، بينما القانون يؤطر الواقع في شكل من الثبات.

القانون تفسير مرحلي للمعاني التي تحملها إعلانات ووثائق حقوق الانسان، واذا كانت هذه نتاج وعي الانسان، إلا انها بدورها تحذر وعي الانسان. وتدفعه الى التقدم، مما يجعل القانون دائماً متخلفاً عن المطلب الاخلاقي.

هكذا اصل القول بأن الوثائق والاعلانات ليست قوانين وليس لها ان تكون كذلك، ولا يمكن الاحتجاج قانونياً. وان كان من الممكن الاجتماع بها اخلاقياً، الامر يتوقف على مدى التزام الناس بها اخلاقياً وليس قانونياً، اهميتها وفعاليتها تكمن في هذا.

لكي يصير اعلان أو وثيقة حجة قانونية، يجب ان يتحول الى قانون، حتى وان ظل عمل اسم اعلان أو وثيقة، واذا امكن تحويل اعلان أو وثيقة الى قانون، وان يتجسد نهائياً وكلياً في صيغ قانونية، وهو امر عسير المنال نظراً للهوة الدائمة بين المطلب الاخلاقي الذي يؤسس طبيععة الاعلانات والوثائق. وبين الواقع الذي ينظمه القانون، يمكن عندئذ الاحتجاج بالاعلانات أو الوثائق قانونياً، وتصير لها قيمة قانونية. لكنها في المقابل تفقد قيمتها كإعلانات أو وثائق حقوق، ويمكن عندئذ للتطور الاخلاقي ان يتجاوزها.

الوثائق الاعلانات تتأسس على ما هو اخلاقي وليس على ما هو قانوني، وليس من المستبعد، بل يلاحظ، ان الاخلاق تدخل، احياناً في تناقض مع القانون تناقض الواجب مع الممكن. المثال مع الواقع، في هذا التناقض تكمن دينامية التطور القانوني، استجابة للمطلب الاخلاقي، تحول الاعلانات والوثائق الى قانون لتبقى على هذه الدينامية.

هذا بالطبع لا يقلل من قيمة الاعلانات والوثائق، ولا يحط من قدرها، ولا ينقص من اهميتها، ذلك لانها تتوجه الى المشرع نفسه، للالتزام بها أو وفقاً لها، اخذاً بالاعتبار الواقع الاجتماعي العيني، القانون لا يصدر عما هو واجب فقط وإنما عما هو ممكن ايضاً.

هذا ينطبق ايضاً على الوثيقة الخضراء، وعلى القوانين المفترض انها تستلهمها.

الوثيقة الخضراء تتوجه الى المشرع، لصياغة توجهاتها في قوانين وتحويل ما هو اخلاقي الى قانوني.

لكن المشرع معني ايضاً بالواقع الاجتماعي، مجال تطبيق القانون، وهذا يجعل التوجه الاخلاقي في صورته الكاملة، الذي تعبر عنه الوثيقة، ربما لا يتجسد ابدأ نهائياً وكلياً في صيغ قانونية. واذا حدث هذا، فرضاً فإن القابلية

المستمرة للتفسير، مع تطور المجتمع خاصة العقلي والاخلاقي، نقود دائماً الى التجاوز نحو تفسير جديد.

في هاتين السمتين، من بين غيرها، تكمن قوة الوثيقة وجاذبيتها. لا يمكن ان تستغرق في القوانين، فتظل نداءً مستمراً نحو التقدم الحقوقي للانسان.

**أمانات المؤتمرات واللجان الشعبية
بين آلية وأخرى**

بمناسبة تصعيد المؤتمرات الشعبية لاماناتها ولجانها الشعبية وبعض المظاهر السلبية التي عكرت صفوها، طرح علي بعض الناس سؤالاً: هل يمكن استخدام البطاقات والصناديق دون الوقوع في شرك الانتخابات؟ هؤلاء بهذا السؤال، يريدون في الواقع، معرفة ما اذا كان استعمال البطاقات والصناديق، في اختيار امانات المؤتمرات واللجان الشعبية، يتعارض أم لا مع الديمقراطية المباشرة؟ وما اذا كانت الديمقراطية المباشرة تشترط اساساً آلية اختيار معينة، هي رفع الايدي، وليس أي آلية أخرى؟ اذا امعنا التفكير في هذه الاسئلة، فإننا نجد ان طارحيها ينشغلون فقط بالآلية التي يتم على اساسها الاختيار، وما اذا كانت هذه الآلية او تلك ترتبط عضوياً بنظام سياسي محدد، بحيث لا يمكن استخدام غيرها دون المساس بجوهر النظام السياسي، وهل الاختلاف بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية يكمن في آلية الاختيار عندئذ لا يمكن الاخذ بأسلوب اختيار، يجري العمل به في الديمقراطية النيابية، واستعماله في الديمقراطية المباشرة.

لكي اجيب، يجب ألا نستعجل، إذ من المفيد أولاً أن نحدد جوهر الاختلاف بين الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية، لنرى بعد ذلك ما اذا كان الاختلاف مستقلاً عن آلية الاختيار، او انه يكمن في آلية الاختيار، وبالتالي يصير واضحاً ان لكل نظام آلية اختيار لا يمكنه الاداء بغيرها.

لنبدأ أولاً بتعريف موجز لكلا النظامين.

الديمقراطية النيابية تقوم على ان السيادة للشعب نظرياً، لكن الشعب لا يمارس عملياً، إذ عليه اختيار أو انتخاب، من يفوضهم بالممارسة العملية، أي نواب عن الشعب. هذا الاختيار هو فعل السيادة الوحيد الذي يمارسه الشعب. حينئذ الانتخاب أو الاختيار، يستهدف تفويض نواب بالسيادة من

قبل الشعب.

هذا التفويض يمكن ان يتم بآليات مختلفة. عندئذ سواء اتبع في هذا التفويض اسلوب البطاقات والصناديق، أو أي اسلوب آخر فإنه لا يغير من ان الهدف هو تفويض الشعب لنواب عنه في ممارسة سيادة هي ملك الشعب نظرياً. اختلاف آليات التفويض لا تغيّر في طبيعة النظام البرلماني، هكذا هذا الانتخاب يمكنه ان يجرى بطاقات وصناديق ويمكنه أيضاً ان يجرى برفع الأيدي، دون ان يجعل هذا النظام ديمقراطية مباشرة.

من الممكن اجتماع اهل حي او دائرة، او قرية، واجراء الاختيار برفع الأيدي، لصالح من يراد تفويضه بممارسة السيادة، وقد حدث هذا في بعض الاحيان وبعض الاماكن، ويمكن ان يحدث، يمكن هذا لا يجعله ممارسة للسيادة.

ممارسة السيادة هي القرار، رسم السياسات وسن القوانين والرقابة ووضع الميزانيات واختيار المنفذين، لكن الشعب في نظام الديمقراطية النيابية ليس له من فعل السيادة إلا تفويض نواب بهذه الاختصاصات والتي هي سياسية، بما في ذلك اختيار المنفذين لها الذي يصبح أيضاً من اختصاص النواب.

اذن ما يجعل الديمقراطية البرلمانية، غير مباشرة، ليس آلية اختيار اشخاص مؤسسة السلطان وإنما الاختصاصات المسلّم بها لها، وحصر دور الشعب في اختيار الاشخاص المفوضين، بغض النظر عن الطريقة التي يتم بها ذلك.

بينما في الديمقراطية المباشرة، الشعب يملك السيادة نظرياً، لكنه يمارسها عملياً أيضاً، انه مصدر القرار ورسم السياسات وسن التشريعات ووضع الميزانيات والرقابة، وتكليف المنفذين.

هذا يعني انه في هذا المستوى، ليس هناك مجال لأي فرع من الاختيار أو التصعيد أو الانتخاب. ذلك لأن عضوية المؤتمرات الشعبية هي حق لكل المواطنين، يكتسب مباشرة بحكم المواطنة، وليس بحكم الاختيار أو التصعيد أو الانتخاب.

اذن في المستوى الذي فيه النواب يمارسون السيادة، التي انتخبوا لأجلها، فإن الشعب في الديمقراطية المباشرة يمارس بنفسه السيادة. وهكذا لا تكون ثمة حاجة للانتخاب أو التصعيد أو الاختيار.

هذا هو الفرق الجوهرى بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية، أو غير المباشرة وليس اشكال أو اساليب أو آليات الاختيار. ذلك لأن سلطة الشعب في مستوى ممارسة السيادة لا تتطلب أي اختيار أو تصعيد أو انتخاب، وبأي شكل كان بالنسبة لمستوى ممارسة السيادة، ليس ثمة نخبة يجري اختيارها أو تصعيدها أو حتى انتخابها، لأن الشعب في مجموعه يمارس السيادة، وليس نواباً منه، بينما في الديمقراطية غير المباشرة ولأنها تقوم على التفويض بممارسة السيادة، فإنها تتطلب اختيار اوانتخاب نخبة يعهد إليها بممارسة السيادة. آلية هذا الاختيار أو الانتخاب ليست مهمة في ذاتها.

لكن كما في الديمقراطية النيابية، ليس البرلمان هو الذي ينفذ ما يقرره وما يرسمه من سياسات وتشريعات ... الخ وإنما يكلف أو يعين أو يسمي اشخاصاً على رأس مؤسسات - وزارات تقوم بهذه المهمة.

في هذا المستوى ننقل من المستوى السيادي الى المستوى التنفيذي، وهنا الشعب في مؤتمراته الشعبية ليس هو الذي ينفذ ما يقرره وما يرسمه من سياسات وتشريعات، وإنما يكلف اشخاصاً على رأس مؤسسات - لجان شعبية تقوم بهذه المهمة مسؤولة امامه. كما ان الوزارات مسؤولة

امام البرلمان.

في سلطة الشعب، مسألة اختيار هؤلاء الاشخاص لا تطرح على مستوى ممارسة السيادة، هذه حق أصيل للشعب، نظرياً وعملياً وإنما على مستوى تنفيذي، أي تنفيذ ما يقرره الشعب. وهذا يختلف جذرياً عنه في الديمقراطية البرلمانية، في هذه الاختيار او الانتخاب هو لممارسة السيادة بما في ذلك تعيين او تسمية التنفيذي، بينما في الديمقراطية المباشرة يتعلق الأمر باختيارالتنفيذي.

عندئذ، في هذا المستوى يتعلق الأمر بكيفية اختيار الشخص الأفضل او الأكفا لتكليفه بتنفيذ قرارات صاحب السيادة، فتكون المفاضلة بين اساليب الاختيار، او آلياته من حيث وقتها وموضوعيتها وسهولتها، لكن بأي آلية تم هذا الاختيار، فانها لا تطعن في الديمقراطية المباشرة، لأن هذه لا تتوقف على اسلوب او آلية اختيار المنفذين.

واذا كان بالإمكان في الديمقراطية النيابية، اجراء الانتخابات او الاختيار وحتى التصعيد المباشر للنواب في اجتماع سكان حي او دائرة او قرية، حتى لو تم ذلك برفع الأيدي، لا يجعل من الديمقراطية النيابية ديمقراطية مباشرة، فإن استخدام بطاقات وصناديق في اختيار المنفذين، لا يجعل من الديمقراطية المباشرة ديمقراطية نيابية. ذلك بكل بساطة، لأن هؤلاء المنفذين ليسوا نواباً ولا يجوز لهم تنفيذ ما لم تقرره المؤتمرات الشعبية فهم لم يفوضوا بممارسة السيادة وإنما فقط كفوا بالتنفيذ. وليس اسلوب او آلية اختيارهم هي التي تجعل منهم نواباً، ان المهمة التي اختيروا لها هي التي تحدد صفاتهم، انطلاقاً من طبيعة النظام السياسي.

لكن ثمة حجة يمكن ان نواجه به، الكتاب الاخضر يسخر من «الوقوف في صفوف طويلة لوضع اوراق التصويت في صناديق الانتخابات»⁽¹⁾. انه

اذن يرفض آلية البطاقات والصناديق.

لكن اذا امعنا النظر في مجمل الفصل الاول، حل مشكلة الديمقراطية، دون الاكتفاء بجمل منزوعة من سياقتها. فإننا نجد ان رفض الكتاب الأخضر للبطاقات والصناديق، ليس لأنها مجرد آلية او اسلوب اختيار في المطلق، وانما لأنها آلية في نظام يفوض فيه الشعب نواباً عنه، المرفوض هو النظام البرلماني، أي التفويض بممارسة السيادة. وليس الآلية او الاداة التي يمكن استخدامها خارج هذا النظام.

ان جعل رفض وسخرية الكتاب الأخضر من البطاقات والصناديق، يتمركزان في الآلية وليس في النظام نفسه، هو قصر نظر.

التفويض مرفوض حتى لو تم بالتصعيد ورفع الايدي، وليس فقط لأنه يتم من خلال بطاقات وصناديق، بأي اسلوب او آلية، التفويض في الكتاب الأخضر مرفوض.

لكن استعمال بطاقات وصناديق لا يقود ضرورة الى التفويض، ان النظام السياسي هو الذي يحدد الهدف من استعمال اداة او اخرى، وليس الاداة هي التي تحدد دائماً النظام السياسي.

هكذا اذا افترضنا ان الشعب برلمان كبير، فيه كل الشعب اعضاء وان لم يجتمع في نفس المكان، إلا انه يجتمع في نفس الزمان، فإن الامر يتعلق باختيار وتكليف من ينفذ قراراته وليس من يفوض بالسيادة، هذه امرها في الديمقراطية المباشرة، محسوم لا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل، والمجلس النيابي حكم غيابي⁽²⁾. عندئذ أي اسلوب او آلية يقررها الشعب لاختيار المنفذين، تكتسب شرعية من سلطة الشعب، حتى لو كانت بطاقات وصناديق. ان اختيار الاسلوب او الآلية الافضل، لاختيار العناصر الكفوءة والقادرة على التنفيذ في خدمة الشعب، هو موضوع قرار سيادي يمكن للشعب في

مؤتمراته ان يدرس اساليب هذا الاختيار وشروطه. وان يقرر منها ما يراه الافضل وهذا يحسم اللغظ حول آليات الاختيار.

لكن لاننا ندرس الموضوع في مستوى نظري، فلاننا نؤكد ان جوهر الاختلاف بين الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية، ليس في شكل آلية اختيار ما، وانما في ان الاختيار في الديمقراطية النيابية هو تفويض السيادة أي بالسلطان، بينما في الديمقراطية المباشرة هو تكليف بالتنفيذ. البعض يمكن ان يسأل: لكن صفة الاختيار المباشر في الديمقراطية المباشرة، هل تبقى اذا ما استعملت آلية البطاقات والصناديق في اختيار المنفذين؟ ألا يختلف الامر عن رفع الايدي؟

اذا امعنا النظر سنجد ان الصفة - مباشرة - ليست في آلية رفع الايدي ولا تذهب بها آلية البطاقات، فكلاهما مباشر ذلك لانه لا يوجد وسيط.

كما ان الديمقراطية المباشرة ليست مباشرة لان اختيار المنفذين يتم برفع الايدي، وانما في ان الشعب يمارس سيادته دون وسيط، بينما الديمقراطية غير المباشرة هي ليست كذلك لان اختيار النواب يتم من خلال بطاقات وصناديق، وانما لان الشعب يمارس السيادة من خلال نواب عنه، أي كانت آلية تفويضهم.

اذن الصفة مباشرة وغير المباشرة، لا تأتي من الاسلوب او الآلية المستعملة، هناك في الديمقراطية البرلمانية تفويض نواب بالسيادة وفي الديمقراطية المباشرة في اختيار منفذين لقرارات صاحب السيادة. وانما تصدر عن طبيعة النظام نفسه، في الديمقراطية المباشرة، الشعب صاحب السيادة ويمارسها دون وسيط ولا تفويض وفي الديمقراطية النيابية، النواب وسطاء بين الشعب وممارسة السيادة.

هكذا كما اسلفت القول لو استعمل التصعيد برفع الايدي في اختيار نواب يفوضون بالسيادة، لن تجعل هذه الآلية من النظام ديمقراطية مباشرة ولو استعملت آلية البطاقات والصناديق في اختيار المنفذين لقرارات الشعب في مؤتمراته، لن يجعل هذا النظام ديمقراطية غير مباشرة استعمل آلية البطاقات والصناديق في اختيار المنفذين لن يجعل منها انتخابات. هذه الآلية، في هذا المستوى التنفيذي ليس لها ادنى علاقة بنظام الانتخابات. نظام الانتخابات هو تفويض بالسيادة، ويعطينا نظام الديمقراطية غير المباشرة، بينما في الديمقراطية المباشرة يتعلق الامر فقط بألية اختيار المنفذين، ولا احد يجهل الفرق الهائل بين اختيار مفوضين بالسيادة، واختيار من يكلفون بالتنفيذ.

في الديمقراطية النيابية تنحصر ممارسة الشعب للسيادة في اختيار من يفوضون بممارستها، بينما في الديمقراطية المباشرة السيادة لا تتجزأ، تمنى ممارسة السيادة في القرار ورسم السياسات والتشريع والرقابة ومحاسبة التنفيذي .. الخ. عنئذٍ أي آلية تستخدم في اختيار التنفيذي لا تغير الديمقراطية المباشرة.

هكذا، ليس آلية الاختيار هي التي تحدد طبيعة النظام السياسي دائماً، وانما طبيعة النظام هي التي تحدد المستهدف من الآلية، وليس غريباً ان آلية ما يمكن ان تستخدم لاهداف مختلفة واحياناً حتى متناقضة.

هامش:

انظر معمر القذافي، الكتاب الأخضر.
الفصل الاول، حل مشكلة الديمقراطية: سلطة الشعب
وخاصة 1- ص. 11-12
2- ص. 11

**إذا الشعب يختار..
ويشكو ممن اختارهم، ألا يجب:
التفكير في آلية الاختيار؟!**

لا شك ان الشعب الليبي يمارس سيادته في مؤتمراته الشعبية، فهو الذي يقرر ويرسم السياسات ويضع الموازنة ويراقب ويحاسب ويختار من يكلفهم بالتنفيذ - لجان شعبية.

لكن مما لا شك فيه ان الناس تشكو من سوء او قصور وتنفيذ قرارات المؤتمرات عندما تقارن بين قراراتها ومستوى التنفيذ كيف يحدث هذا التناقض؟

كيف يختار الشعب من ينفذ قراراته ممارساً سيادته ثم يشكو من اختيارهم؟

ألا يبدو هذا غير معقول؟

ليست مسؤولية الشعب عن اختياراته واضحة، وعليه ان يتحمل نتائج اختياراته؟

الديمقراطية ليست فقط حرية الشعب ان يقرر، وانما ايضاً ان يتحمل مسؤولية ما قرر.

هذا على المستوى العقلي امر لا جدال فيه ويمكن ان يسلم به المنطق. لكن حياة الانسان لا يحكمها العقل والمنطق فقط ثمة مستوى يتقلص فيه دور العقل والمنطق، وتبرز عوامل اخرى.

هكذا اذا سلمنا بأن الشعب يختار من يعهد اليهم بتنفيذ قراراته، لكنه يشكو من سوء التنفيذ ومن قصور أو تقصير المنفذين فأين نبحث عن مصدر هذا الخلل؟

ساهتم في هذه المقالة بجزئية واحدة وسأطرح سؤالاً: اليس من الممكن ان ممكن العلة في آلية الاختيار والتي وان جرت ظاهرياً بإرادة شعبية. إلا انها مع ذلك تقود الى اختيارات ليست كفوءة تحكمها ربما دوافع ليست خدمة الناس؟ بالطبع هذا لا يعني الشعب عن مسؤولية اختياراته. لكنه ايضاً لا

يمنع النظر في الآلية، ربما هذه يترتب عنها ما ليس مرغوباً.
اقول بصدق، المعضلة تواجهني [إنني اشاهد عملياً الناس تختار من ينفذ قرارات المؤتمرات لكن أيضاً اسمع وأرى شكوى الناس من القصور والتقصير.

لو كان ثمة من يفرض على الشعب خيارته، لما كان للمعضلة اساس،
ولفهمنا لماذا يشكو الشعب من قصور وتقصير المنفذين. لكن هذا ليس واقع الحال.

ان ميزة الديمقراطية المباشرة، ان كل شيء قابل للدرس والنقاش ليس هناك تابو، وليس هناك وصاية على الشعب انطلاقاً من سلطة الشعب.
هكذا يمكن للشعب في كل حين مراجعة آليات عمله في مؤتمراته الشعبية،
بهدف جعل سلطانه أكثر فعالية وافضل اداء واتقاناً. ولكي يقدم نموذجاً
يحتذى، اذ ليس هناك احرص من الشعب على سلطته.

لكنني اخشى ان بعض السلبيات قد يأخذها بعض مرضى النفوس، او من
يحنّون الى نظام الوصاية على النظرية الجماهيرية، بينما هذه السلبيات
ليست إلا نتاج آليات قاصرة يمكن تعديلها وتطويرها وتفعيلها او حتى
تغييرها، دون المساس بسلطة الشعب، بل من اجل ترسيخ وتدعيم
الديمقراطية المباشرة، وليس ابداً التراجع عنها خاصة ان هذه الآليات لا
ترتبط عضوياً بسلطة الشعب.

بالنسبة لي على الأقل ما يتردد من سلبيات الاختيار وظواهر التصعيد
السلبية لا تتعلق بثوابت السلطة الشعبية، الديمقراطية المباشرة لا تراجع
عنها وليس الشعب يطلب هذا، لكن اذا الديمقراطية البرلمانية طورت نفسها
وتتطور على مدى اكثر من قرنين، وعند كل خلل يجري فحص آلياتها
لتجاوز صعوباتها حتى صارت بما هي عليه اليوم. فهل من المعقول ان

الديمقراطية المباشرة تقف عند آليات معينة؟

إذا كان ثمة آلية عمل أو تطبيق تبينت قاصرة أو رتبت آثار سلبية خاصة في إطار اجتماعي له ظروفه الخاصة وسلبياته. اليس من المنطوق أن نعيد النظر في الأسلوب بما يعالج السلبيات الاجتماعية والظروف الخاصة دون التخلي عن الديمقراطية المباشرة؟

المبدأ في الديمقراطية المباشرة واضح وصريح، الشعب صاحب السيادة يمارسها في مؤتمراته الشعبية وينفذها بلجانه الشعبية، لكن يمكن النظر دائماً في أسلوب العمل الذي يكفل ممارسة أفضل للسيادة من قبل الشعب، إذ لا شيء يولد كاملاً لكن يمكن أن يتطور. الأمر لا يتعلق أبداً بهذا المبدأ لكنه يتعلق بالوسط الاجتماعي حيث يطبق.

لا أحد في نظري ينكر سلبيات العلاقات الاجتماعية، إضافة إلى السلبية، فإن القبلية لا زالت للأسف حية، تنفث سمومها وتعيق حركة نشوء دولة حديثة جماهيرية. هنا لا مفر من النظر جدياً في الوسط الاجتماعي الذي يمارس فيه الشعب سيادته، أن الديمقراطية المباشرة في مجتمع ذي ظروف وعلاقات اجتماعية معينة يمكن أن يختلف تطبيقها وممارستها عنها من شعب آخر ذي ظروف أخرى ودون المساس بالمبدأ، فإن الديمقراطية المباشرة لم تفصل على شعب واحد.

يجب إذن أن نكون واعين بأننا نريد نظاماً متقدماً جداً في مجتمع لا زالت قيود وسلبيات تاريخية واجتماعية تعيق انطلاقته. هذا يفرض علينا النظر في كيفية تطبيق الديمقراطية المباشرة بشكل يجعلها قادرة على تجاوز المعوقات الاجتماعية.

هكذا إذا نظرت فقط في آلية اختيار المنفذين، الجاري العمل بها، أجد أنها يمكن أن تطرح مشكلة يجب الوعي بها. الشعب يختاره ويشكو الاختيار

السيء، اذن يجب معرفة لماذا وكيف يحدث هذا وكيف وضع حد له؟
في هذه الآلية ثمة امور تحتاج الى توضيح، حتى لا نرى الطفل مع ماء
الحمام القذر، وحتى لا نخلط بين الديمقراطية المباشرة وآلية اختيار قد لا
تكون مناسبة للوسط الاجتماعي، فتحمل الديمقراطية المباشرة ما ليس إلا
نتاج آلية تجري في وسط اجتماعي له ظروفه الخاصة.

ان آلية اختيار المنفذين ليست هي الديمقراطية المباشرة وانما هي علاقة
هذا الوسط الاجتماعي حيث تمارس، وان كانت لا يجب ان تتناقض مع
الديمقراطية المباشرة. إلا انها يجب ان تأخذ في الاعتبار ايضاً الواقع حيث
تمارس. الديمقراطية المباشرة لا تمارس في وسط مطلق وانما دائماً في
مجتمع عيني.

اذن سوف اتناول حصراً هذه الجزئية، مسألة آلية اختيار المنفذين
لقرارات الشعب.

حتى الآن يتم الاختيار بأن نتقدم ممن يعتقد نفسه كفوءاً وجديراً بأن
يعهد اليه ضمن لجان بالتنفيذ او ان يدفع به من يروونه كذلك.

في اجتماع المؤتمر الشعبي تطرح الاسماء حسب اللجان وتبدأ المشورة
على كل اسم ويتولى احد اعضاء المؤتمر او امانته او عدد من اعضاء المؤتمر
عملية العد، وحسب عدد الايدي المرفوعة تكون النتيجة التي تحسم امر
الاختيار.

عقلانياً ومنطقياً لا غبار على هذه العملية انها تجري في حضور اعضاء
المؤتمر والاشخاص المعنيين. لكن في وسط اجتماعي معين، هذا العد للأيدي
المرفوعة وفيمن يكلف به تكمن مشكلة قد تكون مصدر الخلل الذي يجعل
الشعب هكذا يختار ثم يشكو ممن اختارهم.

من الواضح ان نتيجة العد تتوقف على نزاهة ومصداقية من يقوم بالعد.

وحتى اذا افترضنا حسن النية ولست اشكك في احد، إلا ان امكانية التلاعب والتزوير وارادة يمكن جداً التلاعب بالرقم النهائي الذي يتوقف عليه اختيار شخص واستبعاد آخر، يمكن مثلاً ان يكون العدد الحقيقي، للأيدي المرفوعة لصالح شخص 100، لكن يمكن للعداد ان يجعله 120 او 80، المشكلة انه حالما يتم العد وتنزل الايدي المرفوعة لا يمكن ابداً التحقق من العدد الحقيقي، حتى اذا اعدنا الشورى في نفس الحين، إلا ان هذا لا يعني ان كل من رفع يده في المرة الاولى سوف يفعل في الثانية، ولا ان من لم يرفع يده في المرة الاولى لا يرفع يده في المرة الثانية. احتمالات اختلاف عدد الايدي المرفوعة وارادة دائماً مما لا يجعله تحققاً من نتيجة سابقة، وانما شورى جديدة وهكذا.

وحتى اذا، مراعاة للموضوعية اكثر قلنا نكلف بالعد اكثر من واحد، فإن احتمال التواطؤ ليس مستبعداً كما ان الاختلاف وارد دون توفر مرجعية نهائية.

وفي كل الاحوال حين يجري الطعن لا يمكن ابداً التحقق من مصداقية العملية، حالما تنزل الايدي المرفوعة، لن يبقى امامنا إلا رقم مكتوب على اللوحة لا يمكن التأكد من حقيقته.

اذن الامر يحتاج للتفكير في آلية تضمن امكانية المراجعة والتدقيق والتحقق من العدد وفق وثائق من الصعب التلاعب بها.

ببساطة، الاسلوب الحالي يعتمد جداً على مزاج ومصادقية من يكلف بحد الأيدي وبدون الطعن مقدماً إلا انه لا يمكن الوثوق في مصداقية هذا الاسلوب.

ثمة صعوبة اخرى

رفع الأيدي عند الشورى في حضور المتقدم او المدفوع به، واقاربه او شلته، او قبيلته، مع انه عقلاً لا يأخذ عليه، إلا انه نظراً للإنتماات

الاجتماعية والقبلية وهي امور ربما خاصة بالمجتمع الليبي، تضع اعضاء المؤتمر في حرج شديد، هذا ليس ما يجب ان يكون، لكنه واقع لا يمكن تجاهله حتى لا يفسد علينا الديمقراطية المباشرة.

يمكننا ان نجري تجربة عملية طرح شورى في حضور المعني ونرفع الايدي، ثم نطرح شورى باسلوب آخر وفي غير حضوره، لن نفاجأ اذا اختلفت النتيجة.

الاختيار في حضور المتقدم او المدفوع به، واقاربه، اوشلته، وبرفع الايدي، يخلق كابحاً نفسياً يعيق حرية الاختيار ويجعل من الممكن رفع الايدي لصالح من ليس الافضل بسبب اعتبارات اجتماعية وشكلية تترجم في كوابح نفسية تحت ضغط ليس الشلة او القبيلة نفسها مباشرة، ودائماً، وانما نتاج ضغط نفس ذاتي عند اولئك الذين لا يريدون الدخول في مواجهة اجتماعية او انهم يخشون عواقب اختياريهم من طرف الشلة والوسط الاجتماعي.

هكذا لا يجب النظر في الامر من حيث ما يجب ان يكون وانما على المواطن وهو يمارس سلطته ان يكون شجاعاً ومسؤولاً في اختياراته لا يخشى لومة لائم ولا يخضع لضغط لكن الامور واقعياً لا تجري دائماً على هذا النحو المطلوب وليس دائماً على مستوى التفكير العقلاني المسؤول.

عملياً يعيش المواطن في شبكة من العلاقات الاجتماعية يجد نفسه نفسياً واجتماعياً في حرج شديد ربما يدفعه لأن يرفع يده مخالفاً لما يراه الصواب، ليس بسبب أي ضغط مادي محدد لا احد يجبره على هذا، وانما تحت وطأة الضغط النفسي والعلاقات الاجتماعية المتخلفة.

هكذا عقلانياً، المواقف في الديمقراطية المباشرة، حر الاختيار ومسؤول لا يخضع لأي ضغط او توجيه لكن على المستوى النفسي الاجتماعي ثمة

كوابح تحد من فعالية هذه الحرية. اللجان الثورية لا تستطيع شيئاً حيال هذا، كما انها ليست من خارج الوسط الاجتماعي. هكذا يحدث ان الناس تختار تحت تأثير هذه الظروف ما تشكو منه على مصالحها وتنفيذ قراراتها. اذن هنا ايضاً يجب التفكير في وسيلة تحييد هذا العامل النفسي الاجتماعي او على الأقل الحد من اثاره على حرية الاختيار، ربما يمكن المواطن من الادلاء برأيه فيمن يراه جديراً بتنفيذ قراراته في حرية من أي ضغط نفس اجتماعي او على الأقل يجعله في وضع اقل تأثراً بهذين العاملين..

ان آلية رفع الأيدي وغيرها تجعلنا نعتمد كلية على مزاج ونزاهة من يكلف بالعد. لكن هكذا يمكن ان يكون هو الذي يقرر الاختيار وعلى المؤتمر اعتماد قراره دون أي امكانية للتحقق من مصداقيته. اذا كان نزيهاً، ذا مصداقية كان الاجراء سليماً، لكن اذا كان منحازاً شكلياً او اجتماعياً، فإيه يستطيع التلاعب بالعدد وفق ما يريده هو وليس ثمة امكانية للضبط وسواء كان فرداً او عدة افراد لأن الامر في العموم لا يختلف.

اذن هل يمكن الاعتماد على مزاج من يقوم بالعد؟ وان نعطيهم ثقتنا صكاً على بياض؟ وان نخاطر هكذا بسلبيات تنعكس على حياتنا سلباً، وتشوه اداء ديمقراطيتنا؟ ألا يجب البحث عن اسلوب قابل للتحقق منه والتاكيد من صدقه، وحتى المراجعة الدقيقة في حالة الشك او الطعن؟ وان يعطي مصداقية افضل لادائنا الديمقراطي؟ هل نعتمد كلية على ضمير من يكلف بالعد؟

واذا كان هناك تأثير نفسي اجتماعي يكبح حرية الاختيار ألا نحتاج لاسلوب يبطل او على الأقل يقلص التأثير النفسي الاجتماعي الى حد كبير في اختيار المنفذين؟

صحيح ويجب ان اكون واضحاً الاختيار وأليته لا يتعلقان بمفوضين
بسلطة الشعب، فهذه تمارس من قبل الشعب وانما يتعلقان بمن يعهد اليهم
بتنفيذ قرارات الشعب. الشعب لا ينفذ قراراته، هذا امر منطقي لا يغير
الديمقراطية المباشرة، لكن ايضاً اختيار من ينفذ هو امر لا يستهان به.
الشعب يمكن ان يشكو من سوء التنفيذ، وسوء التنفيذ ينعكس سلباً على
فعالية سلطة الشعب ويخل بها لكن من الممكن ان المنفذين إما اختيارهم
يجري تحت تأثير ضغوط نفسية اجتماعية بسبب حضور المدفوع به او
المتقدم وما يرتبط به اجتماعياً او شللياً، وإما الشعب لا يختارهم حقاً وانما
يوكل اختيارهم لمن يكلف بعد الأيدي المرفوعة.

اذن ألا يتطلب هذا وذاك اعادة التفكير في آلية الاختيار بما يقلص على
الأقل الأثر النفسي الاجتماعي للعلاقات الاجتماعية في المجتمع الليبي، ولا
يوكل الاختيار لمن يكلف بعد الأيدي، وان يكون ممكناً عند أي شك او طعن
المراجعة والتدقيق؟

سؤال موجه للمؤتمرات الشعبية حتى لا يلقي اللوم على من ليس يلام.
البعض يشكو من ترشيح اللجان الثورية خلال عمليات اختيار امانات
المؤتمرات واللجان الشعبية وخلال عمل المؤتمرات ويسهب في تعداد
سلبياتها. ومع ان افراد حركة اللجان ليسوا معصومين وليسوا جميعاً
منزهين، ولا يستبعد ان افراداً لا يخلصون في العمل وفق التزامهم لكن نظراً
لمعوقات اجتماعية ونفسية نتاج موروث سياسي واجتماعي ضارب في
القدم. فإن اضعاف حركة اللجان يؤثر سلباً على اداء الديمقراطية المباشرة
اكثر من سلبيات ترشيحها المؤتمرات خلال عمليات الاختيار واتخاذ القرار.
لست انكر سلبيات بعض اعضاء الحركة او تبريرها ولكن اقرن بين
سلبيات غيابها وفوائدها وجودها.

بالطبع نحن نعرف ان اللجان الثورية ليست من صميم النظرية الجماهيرية، انها اسلوب تعامل مع واقع اجتماعي بكل ابعاده بدلاً من الوصاية. وهذا الواقع لم يتغير بعد آلي، ما هو الافضل.

الديمقراطية المباشرة تعني ممارسة الشعب للسلطة، لكن في وضع اجتماعي متخلف، ولأنه لا تقبل أي وصاية على الشعب، ولو في فترة انتقالية، كما زعمت احزاب الطليعة. فإن دور حركة اللجان تحرص على ان الشعب يمارس سلطته دون ان تخضع هذه الممارسة لاعتبارات تضر بها، غياب او ضعف الحركة قد يطلق لهذا الاعتبارات العنان.

حركة اللجان رد على ادعاء ان الشعوب لا تحسن ممارسة السلطة، لكن، لانه لا يمكن انكار الواقع الاجتماعي حيث تمارس الديمقراطية المباشرة، فإن عليها ان تمنع تأثير الواقع حتى لا يعطي مصداقية لهذا الادعاء.

هكذا على الحركة، من ناحية البرهنة، على ان الشعب يحسن ممارسة سلطته وهذا يمنع أي وصاية على الشعب، ومن ناحية اخرى عليها ان تمنع ان الواقع الاجتماعي يضر بممارسة السلطة الشعبية. اذن ليس ثورياً من لا يفقه ولا يتعمق في فهم النظرية الجماهيرية، ويؤمن باهدافها، ويعمل من اجلها.

هذا الدور المفصلي للحركة يجعل القائد يكرر دائماً انه «لا شوري بدون فقه شوري».

اعضاء الحركة من نفس المجتمع، يتأثرون بما يؤثر فيه يواجهون ضغوطات اجتماعية ونفسية ويخضعون لعلاقات اجتماعية. لكن التفقه في النظرية الجماهيرية والإيمان باهدافها، يجعلهم يتجاوزون هذه الوضعية، ويتحولون الى مؤثرين في حركة تقود الى الهدف.

لذلك المطلوب تصحيح وتفعيل حركة اللجان وتوجيهها نحو الهدف منها،

وهو أن يصل الشعب وهو يمارس السلطة الى مرحلة لا يحتاج فيها الى ترشيد، ودون أن تحل محله، لأنه لا يمكن تأجيل ممارسة الشعب للسلطة كما لا يمكن ترك هذه الممارسة فريسة اعتبارات تضر بها، لهذا تكون حركة اللجان الثورية.

انحراف البعض او سوء فهمه، اهداف الحركة واسلوب فهمها او استسلامه لضغوط الاعتبارات الاجتماعية-النفسية او المصلحية، لا ينسحب حكماً سلبياً على كل الحركة وان كان يقتضي أن تظهر الحركة نفسها، وان ترمي الطفيليات بعيداً كسقط متاع ذلك لأن غياب الحركة او ضعفها ستكون له اثار اسوأ حتى من سلبياتها المزعومة على الديمقراطية المباشرة.

في المجتمع الجماهيري:
القضاء مستقل ولا سلطان عليه

حديث معمر القذافي الى الهيئات القضائية بالمدرج الاخضر يوم الأحد 2004/10/31، اساء البعض فهمه، وربما التمس على بعض آخر، الامر لا يتعلق ابداً بوضع استقلالية القضاء موضع سؤال، ولا بتعارض مزعوم بين سلطان الشعب وسلطة القضاء وانما يتعلق بتقديم مشروع قانون يعرض على صاحب السيادة السلطان الجماهيري والذي عندما يصدره يصير ملزماً لسلطة القضاء.

هذا يعني ان استقلالية القضاء لا تمس سلطان الجماهير. مساهمة في هذا، اتقدم بهذا التوضيح النظري استناداً الى النظرية الجماهيرية والى ماهية سلطة القضاء في كل مكان.

مصطلح استقلالية القضاء وشعار: لا سلطان على القضاء اذا لم يحسن فهمها، يرتبان احياناً سوء فهم وحتى سوء تفاهم، خاصة عند العوام وانصاف المثقفين، هؤلاء قد ينظرون الى القضاء على هذا النحو على انه سلطة موازية ومستقلة عن السلطان العمومي في البلد، بينما هذا ليس واقع الحال لا يمكن ان يدير بلد اكثر من سلطان واحد اياً كان شكل هذا السلطان. اذا اخذنا مصطلح استقلالية القضاء في مفهومه هذا، فإنه لا يوجد ولن يوجد قضاء مستقل عن الدولة، في كل انظمة العالم وأياً كان شكل التفاهم، لأن القضاء يؤدي عمله وفق قوانين تنظم ادائه ودرجاته. كما ان احكامه تصدر ايضاً بناء على قوانين هذه وتلك ليس مصدرها القضاء وإلا فإن هذا لا يقود فقط الى استقلالية القضاء وانما ايضاً الى سلطوية القضاء والتي تتناقض جذرياً مع مهمة القضاء. مهمة القضاء ليست سن القوانين وانما تطبيق القوانين.

القضاء يحكم وفق القوانين والتي ليس هو مصدرها واذا كان لا سلطان

عليه فإنه يعني لا سلطان فوق القوانين لأن القانون حالما يسن ويدخل التطبيق ليس لأحد تعطيله إلا مصدره.

هذه القوانين تصدر بالضرورة من السلطان السياسي الشرعي في أي صورة كان لأننا نقاش هنا مسألة الشرعية سواء كان برلماناً أم مؤتمرات شعبية والتي تعبر بصرف النظر عن اختلالها عن إرادة المجتمع التي تمارس نيابة عنه في النظم البرلمانية ومباشرة في النظام الجماهيري.

هذا يعني أن القوانين التي يعمل وفقها وبناء عليها القضاء تصدر عن المجتمع حيث يؤدي القضاء مهامه وهذا يعطيها الشرعية لأنها تصدر عن السلطان السياسي الشرعي ولأنها توضع مسبقاً بالنسبة للأفعال أو الوقائع التي تنظمها أو تعاقبها وحيث كل مواطن يشارك فرضاً بالنيابة عنه أو مباشرة في سن القوانين يصير شرعياً ومشروعاً احترامه لها، وتطبيقها عليه عندما تقتضي الحاجة.

حالما تسن القوانين، ترتبط بمسألة شرعيته أسلوب إصدارها وشرعية الدولة نفسها، وهذا أمر لا يخص القضاء. عمل القضاء يبدأ حالما تصدر القوانين.

إذا نظرنا إلى القضاء من هذه الناحية لا تجده مستقلاً، أنه جزء تنفيذي من الدولة، مؤسسة من مؤسسات الدولة. ينظمها إدارياً ما ينظم كل مؤسسات الدولة مع اختلافاتها، ويستمد شرعيته ما يعطي للدولة شرعيتها، ويمارس عمله أيضاً بناء على قوانين ليس له حق الاعتراض عليها أو رفض تطبيقها.

ليس من الغريب أن نجد قضاة لا يقبلون بعض القوانين لكن هذا لا يمنعهم من تطبيقها. لأن الفصل في هذا الموضوع لأنه يقودنا إلى تناقض الأخلاق والقانون أحياناً.

عندئذ لا يمثل القضاء السيادة هذه بالضرورة تخص السلطان السياسي

الشرعي وليست موضوع تداوله، القضاء يمكنه محاكمة مؤسسة تابعة للدولة، من مؤسسات الدولة لكنه لا يمكن ابدأ محاكمة الدولة، ولا اعرف من العالم نظاماً قضائياً يدعي امتلاك السيادة او مزاحمة البرلمان او الشعب عليها، على العكس يستمد شرعية عملية من السيادة الشرعية في المجتمع، وكما يقرها المجتمع، سواء من حيث القوانين التي تنظمه كما من حيث القوانين موضوع عمله.

ولا اعرف قضاء يزعم انه المرجعية او الدستور، في أي مجتمع المرجعية هي التي يقرها الشعب او البرلمان وليس القضاء. القضاء محكوم بالشرعية حيث يعمل ووفق وبناء على ما تعهد به اليه.

اذن في هذه الاحوال القضاء ليس مستقلاً وليس لا سلطان عليه، انه جزء من الدولة، مؤسسة من مؤسساتها يخضع لما ينظم الدولة ولما تنظمه الدولة، شرعيته تستمد من شرعية الدولة.

لكن استقلالية القضاء وانه لا سلطان عليه لا تعني ما ذكرنا، استقلاليته تقوم في اصدار الاحكام وفق القوانين بحيث لا يمكن لأي جهة فرد او مؤسسة التدخل او التأثير عليه في اصدار حكم معين، في قضية او على شخص.

اذا حدث هذا فإنه يطعن في الدولة، والتي تسن قوانيناً ثم تتدخل في توجيه تطبيقها ووجهته. مثلاً اذا كان شخص مذنباً حسب القوانين لا يمكن لا يجب لأي سلطة تبرئته وحتى حق العفو الذي يمنح احياناً لرئيس الدولة، او الملك او غيره لا يعني تبرئة المذنب، واذن لا يعطل حكم القضاء، لكنه يعفو عنه، وثمة اختلاف كبير اذن بين العفو مع الإقرار بحكم القضاء، وبين فرض حكم من خارج القضاء يبرئ المذنب. هذا التدخل يضر بالعدالة ويطعن في معالجة القوانين ويسيء للدولة، بينما العفو لا يعتبر تدخلاً لانه ايضاً

اختصاص يحدده القانون.

الدولة هكذا في صالحها استقلالية القضاء وانه لا سلطان عليه ليس فقط من حيث اشاعة العدالة بين المواطنين، وترسيخ الامن والسلام الاجتماعي وانما ايضاً في ضبط مؤسسات الدولة خاصة القمعية. المواطن، حين يشاهد القوانين تطبق دون تدخل خارجي، يشعر بالامان وبانه لا جريمة ولا عقوبة بدون نص.

القوانين تحدد ما هو مجرم وما هي العقوبة واستقلالية القضاء تعني ألا يكون بإمكان أي جهة تعطيل أو تخريب النصوص أو التلاعب بها. للقضاء هكذا مسؤولية ثقيلة ان يكون اميناً على القوانين حالما تصدر، وكم من القضاة من يعاني في حمل هذه المسؤولية؟

استقلالية القضاء وانه لا سلطان عليه مسألة جد حيوية مهما اختلفت النظم، وهي في المجتمع الجماهيري اكثر ضرورة. هكذا بإمكان المجتمع أو الجهة التشريعية ان تصدر من القوانين ما تشاء. لكن لا يمكن لأي سلطة أو سلطان التدخل في عمل القضاء ما دامت القوانين سارية المفعول.

هذا لا يعطل السلطان ، جماهيري او غيره لأن بإمكان السلطان ان يعدل ان يغير في القوانين ما يشاء.

استقلالية القضاء وانه لا سلطان عليه تعني هكذا انه حالما تسن القوانين وتصير سارية المفعول بقرار سيادي، شعبي أو برلماني وتحول إلى القضاء للعمل وفقاً وبناء عليها لا يجوز لأي جهة، شخص أو مؤسسة التدخل. هذا التدخل ان حدث يزيغ الارادة العامة وما تصدره المؤسسة التشريعية، أو من له حق التشريع تناقضه تدخلات جانبية. ان أي تدخل بين القضاء والواقعة محل النظر والقانون يعطل اداء السلطان الشرعي، مؤتمرات أو برلمانات. القاضي هكذا يجب ان يكون مستقلاً ولا سلطان عليه في إحكامه العلاقة بين

القانون والواقعة، يجب هكذا ألا تخضع لأي تأثير خارجي، احكام القضاء، بالطبع، ليست جزائية، هناك رقابة ايضاً على القضاء من داخل القضاء، هناك ايضاً درجات التقاضي، وكذلك اجهزة التفتيش القضائي وأنها وفق حيثيات مستمدة من نصوص القانون والواقعة محل النظر.

القضاء يصدر احكاماً، وما يتوصل اليه يستند الى فحص ودراسة الحالة موضوع الحكم، ودفاع المتهم، والنصوص القانونية التي تنطبق على الحالة. حكمه ليس إلا تحديد النصوص التي تنطبق على الحالة، ولهذا ضرورة المبدأ لا جريمة ولا عقوبة بدون نص.

اذن دور القضاء الشخصي، ليس حاسماً، انه يتلخص في ايجاد علاقة بين حالة جزئية، جريمة قتل، سرقة ونصوص كلية تنطبق على كل الحالات وليس على حالة واحدة.

في هذا الدور الشخصي ليس لغير ضمير القضاء التدخل، وكل القضاة يعرفون تماماً ما يعنيه هذا وما يسببه من ألم ومعاناة مخافة الخطأ أو إساءة التقدير أو حتى تأثير احوال شخصية.

لكن لإزالة أي التباس، يجب التمييز بين حكم القضاة والحكم. حكم القضاة ليس الحكم، عدم التمييز بين الحكم في مفهومه القضائي والحكم في مفهومه السياسي هو الذي يقود الى ظهور شعارات خطيرة مغرية بقدر ما هي خادعة، مثل الحاكمية لله والحكم بما انزال الله، الحكم القضائي هو دائماً بين متخاصمين أو متنازعين. والقرآن يقول اذا حكمتم بين الناس فاحكموا بالعدل بين الناس هو حكم قضائي. أما الحكم فهو حكم الناس، كما انه ليس حكماً بين متنازعين وإنما يتعلق بكافة شؤون المجتمع السياسية والإقتصادية والخدمات. الحكم هكذا امر لا يخص القضاة، والقضاء لا يختار قوانينه، وإنما هو امر الناس: وامرهم شورى بينهم.

هكذا الحكم في مفهومه السياسي، ليس الحكم في مفهومه القضائي، اذا رجعنا لفهوم الحكم العام والذي منه يستمد الحكم السياسي، نجد ممارسة السيادة، هذه السيادة يمكن ان يياشرها الشعب ويمكن ان يتنازل عنها لمثليه ولا يمكنها في هذه الحالة التناقص مع حكم القضاء، لأن حكم القضاء لا يكون شرعياً ومشروعاً إلا بناء على ما يصدر عن مؤسسة السيادة.

مع ذلك، القضاء سلطة من حيث ان احكامه ملزمة، ولا يعقل ان يترك للمحكوم عليهم، او لهم حرية الالتزام من عدمه. انه هكذا يمثل ارغاماً شرعياً، لكنه لا يستمد هذه السلطة من نفسه، وليس هو مصدر شرعيته ومشروعية احكامه. انه يستمدّها من السلطان السياسي الشرعي وبالتالي لن تتناقض معه ولن يزاحمه.

سلطة لأنه اداة من ادوات الدولة في تحقيق العدالة بين الناس، وتطبيق القوانين، وضبط اداء مؤسسات الدولة الاخرى، فيما يدخل في اختصاصه. ولا يعقل ان مجتمعاً يقيم قضاء لا سلطة له، يصدر احكاماً تترك للمزاج.

على سبيل المثال ليس بالإمكان الإدعاء بأن الخزانة العامة سلطة مناقضة أو موازية للسلطان، انها تقوم بالرقابة على امور الدولة المالية، وعلى اداء مؤسساتها مالياً، وضبط الانفاق. انها هكذا سلطة الدولة في ادارة ماليتها، هكذا القضاء ايضاً سلطة اداة الدولة في تحقيق العدالة.

القضاء اذن الدولة وليس سلطاناً موازياً، ويستمد القضاء شرعيته ومشروعيته من شرعية الدولة، عندئذ ليس صحيحاً انه المرجعية او الدستور، لأنه يخضع لنفس المرجعية التي تعطي للدولة شرعيتها. كيف تكون الدولة شرعية؟ تلك مسألة اخرى تهم الشعب وليس اختصاص القضاء.

اذن استقلالية القضاء، ألا سلطان عليه، في هذا المفهوم، مسألة ضرورية جداً بالنسبة لكل نظام، بما في ذلك النظام الجماهيري. خلاف ذلك يذهب

بجوهر القضاء وقد لا يبقى منه إلا الشكل. لكن عندئذ ما حاجة المجتمع لقضاء عرضة لكل التأثيرات وقوانين تطبق على المزاج. بالطبع هذا يتناقض جذرياً مع المجتمع الجماهيري. إذن سلطة القضاء هي سلطة القوانين التي يصدرها المجتمع وليست سلطة فوق او مناقضة للسلطان الجماهيري. استقلالية القضاء هي صون القوانين التي يصدرها السلطان الجماهيري بحيث لا يمكن لأحد التغيير فيها، او تعطيلها او جزئياً او تعديلها إلا من اصدها.

هذه الاستقلالية على العكس تعطي المجتمع الجماهيري قوة حتى بالنسبة للمؤسسات الأخرى التي يقيّمها. هكذا يمكن لأضعف مواطن محاكمة أقوى المؤسسات. انها هكذا ضمان المساواة امام القانون، حيث لا يفرق بين مؤسسات الدولة ولا بين مواطني المجتمع الجماهيري.

هامش:

• الكتاب الأخضر يتحدث عن سلطة الشعب وعندما نقول سلطة القضاء فإن هذا يرتب غموضاً لكن اذا نظرنا الى المعنى المقصود من سلطة الشعب وفق فلسفة السياسة، فإننا نجدد يشير الى سلطان الشعب. ذلك لأن السلطان (Pouvoir) أهم من السلطة (Autorité). السلطة في المصطلح التقليدي مهما كان سلطة المطار، الميناء، القضاء... الخ. تتجدد في مهماتها وأشخاصها واختصاصاتها وفق القوانين التي تعمل على أساسها والتي يصدرها السلطان. هكذا كل سلطة تابعة للسلطان، هكذا سلطة القضاء لا تتناقض مع سلطان الشعب، فهي مستمدة وخاضعة لسلطان الشعب. ولا يتعلق باستقلالية القضاء. لقد واجهتني مشكلة الخلط بين مفهوم السلطان (Pouvoir) والسلطة (Autorité)، في محاضرات في بعض الجامعات الأجنبية. ورأى أيضاً أن الكتاب الأخضر له مفاهيم ومصطلحاته التي لا يجب أن تؤخذ وفق ما هو متعارف عليه في العلوم السياسية، سلطة الشعب تعني حيثما وردت وفق المفهوم المتعارف عليه، سلطان الشعب وهذا لا يمنع إطلاقاً وجود سلطات مستمدة من سلطان الشعب.

• انني لا اتحدث عن القضاء في ليبيا فقط وإنما عن القضاء في المجتمع الجماهيري أيضاً، نظرياً وليس واقعياً.

**المؤتمرات تقرر، لكن القدرة المالية
يمكن ان تجعل القرارات أمنيات:
حصان طروادة في الديمقراطية المباشرة**

عندما تتحدد آلية اختيار دقيقة وفعالة، تمكن على الأقل من اختيار نسبة معقولة بين كفاءات وقدرات وفق معايير تستبعد الى اقصى حد ممكن، تأثير الاعتبارات النفسية الاجتماعية والمصلحية والقبلية، تكلف تنفيذ قرارات المؤتمرات الشعبية، فإننا هكذا نوقف عامل آلية الاختيار في موضوع التقصير أو القصور، ولا تصير حجة تبريرية.

لكن بالطبع هذا وحده لا يعني انه لن يكون هناك تقصير أو قصور وان كامل القرارات سوف تنفذ حتى وان صار التقصير أو القصور في حدود يمكن السيطرة عليها، ذلك لأن آلية الاختيار الحالية ربما لا تكون مسؤولة وحدها.

إذا افترضنا استمرار القصور أو التقصير مع تغيير آلية الاختيار، فإن عليها ان تبحث عن عامل آخر ونسأل: اذا كان الاختيار موضوعياً ودقيقاً والآلية تستبعد العوامل السلبية، والمنفذون بشكل عام على مستوى من الكفاءة والرقابة والمتابعة فعالة في معالجة السلبيات الشخصية، فماذا يمكن ان يعيق تنفيذ قرارات المؤتمرات؟
سوف ابدأ بحكاية.

جاء زوج الى قاضي يشكو زوجته، ويعدد سلبياتها وسيئاتها قال له القاضي: معك حق
جاءت الزوجة الى القاضي تشكو زوجها، وتعدد سلبياته وسيئاته، فقال لها القاضي: معك حق.

زوجة القاضي كانت تسترق السمع ادهشها ما سمعت، فسالت زوجها القاضي: كيف يمكن للزوج وللزوجة معاً ان يكونا على حق؟
امام هذه الحجة، لم يملك القاضي إلا ان يجيب وانت ايضاً معك حق.
هل نحن في مثل هذا الموقف؟

نرى المؤتمرات تدين لجانها الشعبية بالقصور والتقصير في تنفيذ قراراتها، ونسمع اللجان الشعبية ترفع التهمة متعلقة بالقدرة المالية. أما نحن فإننا نرى منطقياً أن المؤتمرات على حق واللجان الشعبية على حق، المؤتمرات اتخذت قرارات، لكن القدرة المالية جعلت اللجان قاصرة أو مقصرة.

هل العلة في القدرة المالية؟ لكن هذه دائماً محدودة.

هل العلة في العلاقة بين القرارات والقدرة المالية،

سأقص حكاية أخرى.

أحد المتعاملين مع البورصة استقبل على شاشة هاتفه النقال رسالة تخبره أن أسهمه ربحت في البورصة آلاف الدولارات. الرجل طار فرحاً، أسرع إلى زوجته ليصحبها إلى السوق لتشتري فستاناً تمنّته طويلاً، ثم إلى مطعم فاخر واكتملا السهرة الاحتفالية في مرقص، وفي كل هذا كان يسدد بواسطة بطاقته المصرفية.

لكنه لم يهنأ بفروحه طويلاً، رسالة أخرى أبلغته أن أسهمه خسرت أكثر مما ربحته، وحسابه في المصرف صار على الأحمر، مديوناً.

هل منا من يتصور نفسه يدخل سوقاً، ويكسب السلع دون معرفة أكيدة بما يملك من نقود؟

عندئذٍ سلم الأولويات ينهار ويخاطر بأن ما كدسه من سلع يفوق جداً ما في جيبه من نقود.

هكذا يمكن أن نطرح العامل المالي ليس من حيث كمية المال، وإنما من خلال علاقته بقرارات المؤتمرات .

المنفذون يبررون القصور بأن القرارات أوسع من التغطية المالية، ما يعني أن جزءاً من القرارات يكون بدون غطاء مالي، والمؤتمرات لم تقرر إلا لكي

تنفذ قراءاتها، وإلا فإنها سوف تشك في سلطتها وفي ملكية ثروتها.

هل نترك الشك يستفحل أم نعالج الاسباب؟

لا شك عندي. وعند كل مبتدئ في الاقتصاد، ان أي قرار يرتب تكاليف مالية حتى لو كان هذا القرار يتعلق بتغيير اسم لجنة شعبية أو حتى اسم شركة. اذن من الممكن ان قصور التنفيذ يترتب على ان تكاليف القرارات تفوق القدرة المالية، وان الاولويات تحددت دون معرفة بالقدرات المالية الفعلية، وعند التنفيذ تصطدم القرارات الشعبية، لازمة التنفيذ بالقدرات المالية.

شخصياً عاينت هذه الوضعية خلال عملي كأمين لجنة شعبية عامة، من ناحية هناك قرارات المؤتمرات واجبة التنفيذ، وانا على رأس لجنة شعبية لهذا الغرض، ولم يكن حتى من المصلحة الشخصية ان أقصر في تنفيذها. لكن من ناحية اخرى عندما انظر في المخصص للقطاع في الميزانية العامة، اجد ان لا مفر من التقصير او القصور، واكثر من هذا ان المساءلة تجري وفق قرارات المؤتمرات وليس وفق ما خصص للقطاع في الميزانية. هذا يرتب.

1 - شعور المؤتمرات الشعبية بأن قراراتها لم تنفذ، هذا حكم عام خاطئ، لكنه يعبر عن حالة نفسية. بالنسبة للمؤتمرات اذا لم تنفذ كل قراراتها، فإنه يعني ان قراراتها لم تنفذ. القصور هكذا يحجب الانجاز.

2- هذا ينعكس سلباً على فعالية المؤتمرات وعلى حضورها.

3- يجبر المنفيين على الاختيار بين ما ينفذ وما لا ينفذ في اطار مالي محدد، احياناً عن صدق واحياناً ربما مجرد حجة.

4- هذا الاختيار نفسه ينعكس سلباً على اداء المؤتمرات وربما تستنتج ان ما ينفذ ليس هو ما تطلب تنفيذه، لأن اولويات الاختيار عند المنفيين لا تعكس اولويات المؤتمرات.

5- الاختيار بين ما ينفذ وبين ما لا يمكن تنفيذه، يحدث ثغرة في السلطة الشعبية عندما تقرر المؤتمرات، لكن القدرة المالية تجعل المنفذين مع افتراض حسن النية يختارون ما ينفذ.

6- ان الشعب يظلم نفسه وينفذ الثقة في اختياراته عندما تتوالى الادانات بالتقصير أو القصور، وتعطى فرصة لشبهات اخرى تتحول من كثرة ترديدها الى حقائق.

لكن ليس من المعقول ان كل اللجان الشعبية قاصرة أو مقصرة ولا يمكن الطعن في ذمة كل من تولوا مسؤوليات تنفيذية، وإلا صار الفساد قاعدة واساء الديمقراطية المباشرة.

هذه الوضعية ذات تأثير سيء على سلطة الشعب، وإذا لم تعالج سيظل الشعب يرمي اللجان بالقصور والتقصير، لكن مهما غير فيها، فإن القصور والتقصير يستمران قاسماً مشتركاً. أما اللجان فإنها تتحجج بالقدرة المالية ورغم ما يكون من انجازات، فإن الشعب ربما يراها ليست من اولويات المسألة، في نظري لا تتعلق بسلطة الشعب فهو صاحب السيادة الممارس لها، واللجان الشعبية ليست خارج سلطة الشعب، الشعب هو الذي اختارها ومنه تستمد كامل شرعيتها. المسألة بكل بساطة تكمن في العلاقة بين القرارات والقدرة المالية وليس في القدرة المالية في حد ذاتها.

اذن مثلاً عالجنا آلية الاختيار، يجب معالجة العامل المالي.

لماذا لا نراجع اسلوب اعداد الميزانية العامة؟

بالطبع التنفيذ يتم في اطار ميزانية تصدر عن المؤتمرات الشعبية، الميزانية المالية تعد وفق المتوقع مالياً خلال العام، فهي تأخذ بالاعتبار ضرورة التوقعات العملية. وتعد مشروعاً من قبل المطلعين بحكم الوظيفة على مجرى الامور المالية وموارد الدخل وتصدر مع قرارات المؤتمرات

الشعبية، مصاغة في مؤتمر الشعب العام.

اسلوب وضع الميزانية الذي يظل يعمل به في نظام الديمقراطية المباشرة، يبدو انه لا يناسبها ورتب ان القرارات تتخذ في مستوى المؤتمرات الشعبية، فتقرر هذه ما تراه احتياجاتها دون معرفة بالحدود المالية المتوقعة عملياً.

بينما في اعداد مشروع الميزانية يجري الاهتمام بالموارد المالية اكثر من القرارات، وحتى عندما تناقش المؤتمرات مشروع الميزانية، فإن هذا يتم مستقلاً عما اتخذته من قرارات.

ليس من العدل ولا من المنطق ان نلوم الذين يعدون مشروع الميزانية، على انهم يأخذون بالتوقعات العملية للموارد المالية، فهذا امر لا حيلة لهم فيه، ولا تستطيع فيه شيئاً حتى المؤتمرات. الميزانية تظل محكومة بالتوقعات المالية.

لكن هذا لا يمنع ان اعداد الميزانية يجري مستقلاً عن القرارات، وليس من الديمقراطية المباشرة ان يعهد لمن يعدون مشروع الميزانية باستبعاد من ليس له تغطية مالية من قرارات المؤتمرات، كما ليس من الممكن اعداد الميزانية وفق القرارات، تنمية القدرة المالية لتواكب القرارات ليس امراً سهلاً، وعلى كل حال ليس آنياً.

لكن المؤتمرات حيث تقرر لا تأخذ في الاعتبار التوقعات المالية، هذه امور معقدة جداً وفنية تطال مجالات احياناً خارج السيادة.

عندئذ القرارات تتخذ في المطلق، ويمكن جداً ان تفوق الهدارات المالية، لان المؤتمرات تقرر دون معرفة مسبقة الحدود المالية التي يجب ان تقرر في اطارها.

ماذا لو عكسنا الاجراء؟

هل من المستحيل ان يلم الشعب بقدراته المالية، ولو المتوقعة مسبقاً قبل اتخاذ القرارات؟

من منا يذهب الى السوق قبل ان يحصى ما في حينه من نقود وقبل أي قرار؟

شخصياً لا أرى ذلك مستحيلاً بل ممكناً جداً، هكذا قبل ان يقرر أي مؤتمر يجب ان يعرف الحدود المالية التي يمكنه الحركة في اطارها. مثلاً اذا عرفنا ان الدخل المتوقع 6 مليار دينار، فإن الشعب بشكل خاص يمكنه اتخاذ قرارات لا تتجاوز تكاليفها الدخل المتوقع. هذا يقود الى:

- 1- ان الشعب هو الذي يحدد اولوياته عملياً من خلال ما يمكن تغطية تكاليفه، وما لا يمكن عندما تعرف ان في جيبك 100 دينار فإنك تحدد اولويات انفاقها، الاولويات يمكن ان تتغير وفق الدخل المتوقع.
- 2 - عندئذ لا يترك تحديد الاولويات لمزاج اللجان الشعبية.
- 3- الشعب يعرف ان ما قرره يقابله تغطية مالية، عندئذ تزول حجة القدرة المالية، الممكن استخدامها في تبرير قصور او تقصير اللجان الشعبية وتتضح المسؤولية وينكشف حصان طروادة.
- 4- هذا يعطي المؤتمرات فعالية الاداء ويجعل الحضور ذا جدوى ويحقق توزيع الثروة على اصحابها، من اصحابها ويمكنهم من التصرف فيها. اذن على خلاف الاسلوب التقليدي الذي يضع الميزانية، اخذاً في الاعتبار فقط توقعات الموارد، وبناء على ذلك توزع على القطاعات وعلى الشعبيات ما يدخلها، احياناً في تناقض مع قرارات المؤتمرات. مع ان الميزانية هكذا هي قرار المؤتمرات. يمكن ان يجري توقع الدخل سواء من الموارد السيادية او غيرها، وهي عملية فنية لا شك يعهد بها لمختصين، وليس في هذا ضرر على السلطة الشعبية، ثم يجري توزيع هذا الدخل وفق معايير تضعها المؤتمرات الشعبية نفسها، على الشعبيات وعلى القطاعات واللجان العامة.

البعض سوف يعترض بأن المؤتمرات تعرف قيمة الدخل، ويرى أيضاً من السهل اعلائها به في كل حين، لكن اقول هذا لا يكفي، الدخل العام لا يعني ما يخصص لهذه الشعبية أو تلك أو هذا القطاع أو ذلك. وبالتالي سوف تظل هذه المعرفة بدون تأثير عملي في اتخاذ القرارات. المقترح ليس فقط معرفة الدخل العام وانما أيضاً ما يخصص منه فعلياً لكل شعبية، ولكل قطاع. هذا فقط يلزم بأن القرارات تكون في حدود ما هو مخصص.

مثلاً اذا افترضنا ان الدخل العام، قاعدة الميزانية، 6 مليار دينار، قسم منه يوجه لتغطية قرارات المؤتمرات بالشعبيات وخدماتها المحلية، ولنفرض انه 4 مليار دينار، توجه لما يتعلق بالشأن المحلي للشعبيات.

هذا أيضاً لا يمكن بل يجب أيضاً توزيعه على الشعب على اساس معايير تحددها المؤتمرات الشعبية.

مثلاً: عدد سكان الشعبيات.

حالة الموارد الذاتية

الحاجة أكثر الى التطوير والتنمية.

هكذا تكون حصة شعبية طرابلس وبنغازي .. الخ محددة.

مؤتمرات كل شعبية تعرف عندئذ الحدود المالية الممكن التحرك في اطارها.

قسم آخر يخصص للقطاعات الوطنية، لجان شعبية عامة وقطاعات عامة اخرى، أي يوجه لتغطية قرارات المؤتمرات الشعبية وخدماتها على المستوى الوطني. ولنفرض 2 مليار دينار، المؤتمرات الشعبية تحدد أيضاً معايير توزيع هذه الحصة بين اللجان الشعبية والقطاعات العامة.

هذا يتطلب، بالطبع، تمييز واضح ودقيق، بين ما هو خاص باللجان الشعبية للشعبيات ويدخل تنفيذه في اختصاصها ومن مسؤوليتها، أي ما

هو شأن محلي وبين ما هو متعلق بالمستوى الوطني ويدخل في اختصاص ومسؤولية اللجان الشعبية والقطاعات العامة.

ان التمييز الواضح اضر بالسلطة الشعبية وخلق منافسة هروب أو تهرب من قرارات المؤتمرات، عندما تتقاذف لجان الشعبيات واللجان الشعبية العامة المسؤولية. اذ تتنازع الاختصاص، فإنها حيرة المواطن في مواجهة حصان طروادة.

عندما تحدد لكل شعبية وفق معايير تضعها المؤتمرات الشعبية حصتها من الدخل، أي الميزانية، فإن للمؤتمرات بعد ذلك ان تقرر اوجه انفاقها بما لا يتجاوز هذه الحصة مثلاً شعبية ممن خصص لها 500 مليون دينار، لها انفاقها وفق احتياجاتها.

هذا سوف يغير في اولويات الشعبية، بناء حديقة لا شك امر جيد لكن اذا كانت الحصة لا تكفي لبناء حديقة ومدرسة فإن الاولوية تصير بناء مدرسة. إنما اذا كان المخصص مجهولاً قبل القرار، فإن الحديقة والمدرسة معاً يعدان اولوية.

وحيث ان القدرة المالية لا تسمح بأن اللجنة الشعبية للشعبية هي التي تختار احدي الاولويتين.

القرار الشعبي لا يجب ان يجري في فراغ، ولا يمكن ان يكون مجرد امنيات تحبطها القدرة المالية، وانما يجب ان يكون قراراً مبنياً على معرفة مسبقة بالقدرة المالية.

- هذا يسمح بأن ما يقرر ينفذ فعلاً ولا بحجة عدم الوفرة المالية.
- المؤتمرات الشعبية هي التي تختار وتحدد اولوياتها، ولا يترك هذا للمنفذين، مما يحدث ثغرة في سلطة الشعب، ويدخل حصان طروادة.
- ان شعور القهر والاحباط الذي تمارسه القدرة المالية المجهولة عند

القرار يزول عندما تختار المؤتمرات ما هي قادرة فعلاً على تنفيذه بناء على معرفة بقدرتها المالية الفعلية.

- لا بد للمؤتمرات من توجيه حصتها استجابة لحاجاتها ووفق اولوياتها.

- اذا تجاوزت مؤتمرات شعبية ما حصتها فإن هذا يكون واضحاً لها، ويمكن عندئذ:

1- إما مساعدتها في مؤتمرات اخرى اذا كانت الضرورة تقتضي ذلك المساعدة عندئذ تعبر عن تكامل وطني وليست حقاً.

2- او عليها تغطية التجاوز ذاتياً.

أما بالنسبة للجان والقطاعات العامة على المستوى الوطني فإن تحديد حصصها يجري على نفس المنوال، وفق معايير عامة تحددها المؤتمرات الشعبية وفق الاولويات التي تقررها، وقرارات انشائها، ويتولى مؤتمر الشعب العام توزيعها على اللجان والقطاعات العامة، وبناء على ذلك تتخذ المؤتمرات القرارات ويجري تحديد الاولويات.

المسؤولون بالقطاعات العامة يشعرون احياناً بالتناقض عندما يطلب منهم اعداد مشروعات ميزانيات قطاعاتهم وفق مهامها ومستهدفاتها، لكن صدور الميزانية يحدث بترأ احياناً عميقاً ويكون الفارق احياناً كبيراً بين مشروع الميزانية والميزانية العامة، وشاع بينهم اسلوب: ضخم الميزانية لكي تحصل على ما هو معقول.

لماذا الفارق بين مشروع ميزانية قطاع والميزانية المعتمدة له؟

ببساطة، وهذا منطقي، لأن الميزانية تأخذ في الاعتبار المتوقع مالياً فعلاً، أكثر مما تأخذ في الاعتبار مهام ومستهدفات القطاعات، مما يجعل من الظلم احياناً مساءلة ومحاسبة المسؤولين في اللجان والقطاعات العامة من قبل

المؤتمرات الشعبية، وفق قرارات المؤتمرات والمهام والمستهدفات لكل قطاع. بينما الميزانية الفعلية لا تأخذ كل هذا في الاعتبار.

المساءلة يجب ان تكون وفق الميزانية لكن تكون عادلة.

اذن لماذا لا نحدد حصة كل قطاع أولاً، وعليه بعد ذلك اعداد خطة عملية وفق ما يتوفر فعلاً؟ ان هذا يوفر الجهد ويحسن الاداء ويحدد المسؤولية ويجعل تحديد الاولويات اكثر منطقية.

ان اولوياتي عندما يكون في جيبي مئة دينار ليست هي نفسها عندما يكون 1000 دينار، لكن المشكلة احياناً اننا نعمل على اساس 1000 دينار بينما المتوفر فعلاً 100 دينار.

الاسلوب التقليدي في وضع الميزانية، يجعلنا نقرر في فراغ او مجهول، بينما الميزانية تعد وفق التوقعات الفعلية وليس وفق القرارات. هكذا يبرر التناقض بين ما يزيد وما هو ممكن، وعند التنفيذ نصطدم بالواقع المالي. الخطر هنا ان هذا يمكن ان يؤخذ على الديمقراطية المباشرة وليس على عدم توافق ما تقرر، أي ما نريد مع الممكن مالياً تنفيذه. وهكذا كل قرار لا تقابله تغطية مالية يصير امنية وليس قراراً.

ربما لا احد يتعنى القصور أوالتقصير، لكن الواقع المالي لا يرحم.. الاسلوب التقليدي يتوافق تماماً، مع نظام سياسي، حيث تعدد الميزانية، ويتخذ القرارات على نفس المستوى، الحكومة والبرلمان، هذا الاسلوب لا يتوافق مع سلطة الشعب، ان اتخاذ القرارات بمعزل عن القدرة المالية الفعلية، واعتماد الميزانية، مستقلة عن القرارات، حتى وان كان اصدار الميزانية من المؤتمرات الشعبية يؤدي الى عدم توافق يكون احياناً حصان طروادة.

الاسلوب المقترح يجعل عدم التوافق بين القرارات والميزانية من اختصاص المؤتمرات الشعبية، أما ان هذه تستبعد من قراراتها ما لا يمكن

تنفيذه مالياً، أو عليها تدبير امر تغطيته مالياً.

كما ان تحديد الاولويات هكذا يرجع ايضاً الى المؤتمرات الشعبية وفق الغطاء المالي المتوفر.

ان الصيغة التي تصدر بها بعض قرارات المؤتمرات: «وفق ما هو متوفر حالياً، تعطي صلاحيات للجانب التنفيذية لا تبعد كثيراً من التفويض. إنما تعطيها صلاحيات الاختيار بين قرارات المؤتمرات وتحديد الاولويات، وهذا امر لا يستقيم مع سلطة الشعب.

بالطبع عندما تحكم قراراتنا القدرة المالية، ستكون قراراتنا أقل طموحاً وأقل مبالغية، لأن حدود التغطية المالية واضحة امامنا، لكن ما يميز هذا الاسلوب هو ان ما يقرره ينفذ فعلاً ويجعل التقصير أو القصور ان حدث، واضحاً ويزيد حجة القدرة المالية التي صارت حصان طروادة في الديمقراطية المباشرة.

إن الشعب في مدرسة الديمقراطية المباشرة يتعلم كيف يقرر ويحدد اولوياته، ليس من فراغ، وإنما في اطار ما يتوفر لديه من تغطية مالية، وهو يمارس الديمقراطية المباشرة.

السلطة الشعبية ليست عصا سحرية، وأن نمارس الديمقراطية المباشرة، لا يعني اننا نحقق كل ما نريد وإنما ان نحدد بحرية أوجه اتفاق ما نوفره مالياً.

لا مفر من ان القدرة المالية تضع لنا حدوداً علينا اذن، من ناحية تطوير قدراتنا المالية، لكن في كل الاحوال لا يمكننا القرار إلا في حدود مالية معينة. هكذا عصفور في اليد خير من عشرة على شجرة، وليس لنا ان نرتب امور حياتنا على عشرة عصافير فوق شجرة ونترك ما بيدنا يفلت فنعاني الاحباط ونطعن في انفسنا.

المبدأ الذي ينطلق منه المقترح بسيط، وواضح ان تعرف المؤتمرات الشعبية قبل القرار، الحدود المالية التي يجري في اطارها القرار مسبقاً قبل أي قرار.

المسألة منطقية جداً وعقلانية حتى لو نظرنا في سلوكنا الشخصي، اذا كان عقلانياً عندما نريد اتخاذ قرار ما فإن علينا معرفة قدرتنا الفعلية على تنفيذ القرار، لأن القدرة الفعلية يمكن ان تجعل منه أمنية وليس قراراً. القدرة هنا على الأقل تعني معرفة الحدود المالية التي تتحرك وتقرر المؤتمرات في اطارها، بدون هذا اخشى ان بعض القرارات على الأقل تصير أمنيات، وأن ما ينفذ فعلاً ودائماً هو ما يتوافق مع القدرة المالية.

القدرة المالية ليست دائماً ونسبياً موضع قرار. بالطبع يمكن ان نقرر زيادة القدرة المالية وفرضنا ان هذا ممكناً. لكن في كل الاحوال القدرة المتحققة فعلاً، في كل حين تحكم قراراتنا، ويجعلنا هذا ان لم نعيه، في تناقض يحبط العزائم بين قراراتنا وما ينفذ منها ويعطي اجبارياً اللجان صلاحيات ليست من ماهيتها ويرتد سلباً على السلطة الشعبية ويطعن في كل لجائنا الشعبية.

اخيراً ان ما اذهب اليه ليس قطعياً، بل مجرد دعوة للتفكير في سبيل ابعاد حصان طروادة من مؤتمراتنا الشعبية.

الرقابة على أداء الدولة؟!

ما لا شك فيه ان الرقابة اختصاص اصيل للمؤتمرات الشعبية وفق مبدأ رقابة الشعب على نفسه، في نظام الديمقراطية المباشرة، لكن كما ان المؤتمرات تعهد بالتنفيذ للجان شعبية تختارها، فإنها عهدت بالرقابة على التنفيذي لجهاز يتولاها. ذلك بسبب مقتضيات التنفيذ نفسها والتي تتطلب ضرورة مثل هذه الرقابة، اذ لا يعقل، وليس من الممكن ان تتابع المؤتمرات الشعبية مجتمعة، مجريات التنفيذ، والمعاملات المالية والمحاسبة والعقود وغير ذلك من المعاملات التنصليّة والمعقدة، والتي تتطلب الرقابة عليها، متخصصين ومتفرغين. هكذا وجود جهاز رقابة على التنفيذي لا يدخل بمبدأ الديمقراطية المباشرة.

لكن عندما عهدت المؤتمرات الشعبية بالرقابة على التنفيذي لجهاز رقابي في مستوى وموازي للجان التنفيذية، يمارس عمله استناداً الى القوانين والقرارات الصادرة عن المؤتمرات الشعبية، فإنها اغفلت نوعاً مهماً من الرقابة لم يشمل الاختصاص المسند للجهاز الرقابي، وليس مؤهلاً له. ولم تحدد المؤتمرات الشعبية اسلوباً آخرّاً للقيام به. هذا النوع من الرقابة وهو جزء اساسي في رقابة الشعب على نفسه، يبدو حالياً غائباً، وهو ما يقود احياناً الى التباس المهمة الرقابية حين يطلب من الجهاز الرقابي ما لم يختص به، انه الالتباس بين الرقابة الادارية المالية التنفيذية وبين الرقابة السياسية. القضايا والتجاوزات الناتجة عن الرقابة على التنفيذي يجب ان تحال الى القضاء اكثر مما تستدعي العرض على المؤتمرات الشعبية.

اذا تفحصنا المهمة الرقابية وفق مبدأ رقابة الشعب على نفسه نجدها متساوية.

أولاً: الرقابة على تنفيذ القوانين واللوائح والقرارات في حالات مختلفة وفي كل مجال على حدة أي مجزأة وفق الخدمات والادارات والمؤسسات.

هذه تتعلق في الغالب بالمسائل الاجرائية العملية، وتتطلب معلومات مفصلة ومتخصصة احياناً جداً ومعقدة، مما استدعى متخصصين يتولون الرقابة في مقابل اللجان النوعية التنفيذية، واقتضى ذلك وجود جهاز متخصص يعمل به موظفون متخصصون، يتكفل بالرقابة ومتابعة في هذا المستوى.

ثانياً: لكن رقابة الشعب على نفسه لا تنحصر فقط في الرقابة على التنفيذي في هذا المستوى. هذه الرقابة تقضي على القضاء اكثر مما تستدعي العرض على المؤتمرات. ما وراء هذه الرقابة يوجد اداء الدولة والذي يتعلق ايضاً بالقوانين واللوائح والقرارات في كليتها، ومدى انسياقها واتضاربها، وبما اذا كان اداء الدولة في حملته يحقق الاهداف المحددة لها.

هذا المستوى ليس المستوى السياسي الخالص والذي هو اختصاص للمؤتمرات الشعبية، لكنه ايضاً ليس الرقابة على التنفيذ مجزاً، الرقابة التفصيلية الممارسة من قبل الجهاز الرقابي تجري بشكل تفصيلي ومجزأ، وهو امر ضروري، بينما ثمة حاجة الى رقابة ما وراء التفاصيل وما يجمع كل التنفيذي، أي الرقابة على اداء الدولة في كليته.

مثلاً: التعليم: يمكن لجهاز الرقابة متابعة الاجراءات والتطبيقات في حقل التعليم، وهكذا في مجال المالية والاقتصاد والزراعة والصناعة والسياسة الخارجية والعدل... الخ. اضافة من ناحية اخرى الى رقابة الاداء الكلي للتعليم والمالية والاقتصاد والعدل والسياسة الخارجية .. الخ معاً، لأن كل منها يمكن ان يعمل جيداً، يمكن منفصلاً عن غيره كما يمكن ان يكون سبب اختلال في الاداء الكلي للدولة.

ان المهمة الرقابية في المستوى التنفيذي يقوم بها موظف متخصص غالباً له حدوده في الاطلاع مهما اعطي من صلاحيات وحصانات، ويمكن ان تغيب عنه امور، أما لأنها ترتبط بجهات اخرى او ذات علاقة بالمستوى الكلي،

أو إنه لا يملك الأهمية السياسية للرقابة والإطلاع.

لذلك فإن النوع الثاني من الرقابة لا يتطلب موظفاً عمومياً يقوم بالرقابة وفق وضعه القانوني كموظف، وإنما رقابة ذات صبغة سياسية تراقب السياسيات في المجالات المختلفة والسياسة العامة للدولة، وهذه لا يمكن أن يقوم بها إلا أعضاء المؤتمرات الشعبية وبهذه الصفة فقط.

إن اللجان الشعبية التنفيذية يمكن أن تظلم عندما تراقب في أداء مهامها التنفيذية انطلاقاً فقط من القوانين واللوائح المنظمة لعملها، دون اعتبار لمسائل أخرى تؤثر في أدائها وفي عملها، كما لا يمكن الركون فقط إلى تقارير وردود اللجان الشعبية مقارنة بالتقارير الرقابية ما بين تقارير الرقابة ورود اللجان الشعبية، ثمة أمور تحتاج إلى حسم.

الضرورة يمكن أن نعرضها كما يلي: هناك ما يشبه ادعاء عام - جهاز الرقابة - وهناك ما يشبه متهم - اللجان التنفيذية - لكن الشعب في مؤتمراته لا يمكنه قبول دعاوى الادعاء على عواهنها، ولا إعطاء مصداقية مجانية للجان التنفيذية. عندئذ تظهر الحاجة إلى طرف يحسم الأمر بين الإدعاء والمتهم، ويمكن للشعب من إصدار أحكام عادلة.

أذن الأمر يقتضي جهة رقابية سياسية تتمتع بحصانة سياسية وخبرات كافية دون أن تكون جهازاً سياسياً. إنها مجرد أداة رقابية سياسية تساعد المؤتمرات الشعبية في ضبط أداء الدولة، كما أن جهاز الرقابة على التنفيذي يساعد المؤتمرات في ضبط التنفيذ.

إن الضعف وأحياناً التخطي في الرقابة على التنفيذي، وربما أقول عجز القضاء عن حسم موضوعات كثيرة، يمكن أن يكون غياب رقابة سياسية عامة على السياسات، خاصة ما بين اجتماعات المؤتمرات الشعبية، وإن سليات التنفيذي يمكن أيضاً أن تعكس غياب أو عدم وضوح السياسات التي

يعمل فرضاً في إطارها.

صحيح الرقابة السياسية هي اختصاص أصيل، في الديمقراطية المباشرة، للمؤتمرات الشعبية باعتبارها ممارسة السيادة، لكن اجتماعات هذه المؤتمرات متباعدة، وطبيعة أعضائها، وعدم القدرة أحياناً، ولو بسبب عامل الوقت على الاطلاع على هيئات كثيرة، ودراسة ملفات متعددة، ما يتطلب مساعدتها بلجان رقابة السياسات والقوانين وإداء الدولة في عمله، وطلب ردود على أسئلة ومعلومات. ومن ثم تقدم تقاريرها إلى المؤتمرات الشعبية، هكذا هي ليست إلا رقابة سياسية للمؤتمرات الشعبية.

هذا يعني إعادة تنظيم أمانة مؤتمر الشعب العام، بإدخال هذا النوع الرقابي على السياسات وعلى القوانين واللوائح نفسها ومدى استجابتها مفردة أو معاً للهدف منها، وللهدف العام، ومتابعة الاداء السياسي ما بين اجتماعات المؤتمرات الشعبية.

لقد انشغلنا كثيراً بالرقابة على التنفيذي، وخاصة بالمسائل المالية، لكن تجاهلنا أحياناً مكن المرض وهو السياسات والقوانين والاداء الكلي للدولة. لكن هذا النوع الرقابي، لكي لا يغير مزاجياً، يتطلب لكي يحقق الهدف منه قانون أساسي يحدد الاهداف والحقوق والواجبات بكل أشكالها، ومؤسسات الدولة، والاختصاصات، سواء حقوق الدولة وواجباتها، كما حقوق الافراد وواجباتهم، وعلاقات مؤسسات الدولة بعضها ببعض.

إذا كانت الرقابة على التنفيذي تقوم على أساس القوانين واللوائح الصادرة عن المؤتمرات الشعبية، فإن الرقابة على السياسات وعلى اداء الدولة يجب ان يقوم على قانون أساسي تصدره أيضاً المؤتمرات الشعبية.

أنا كمراقب بسيط، أشعر أحياناً بوجود تناقض وتعارض بين القوانين واللوائح، وبين قانون وقانون، أو اللوائح فيما بينها، هكذا اللائحة التي تنظم

عمل جهة ما، يمكن جداً أن تتعارض مع تلك التي تنظم جهة أخرى. ونجد انفسنا هكذا احياناً في وضع غريب: كل واحد على حق وعلى باطل، وهذا يشمل الاداء الرقابي.

لا يمكن حسم هذا الامر الغريب إلا بمسطرة كلية، يصير ما يخالفها غير شرعي، وبناء عليها تجري رقابة السياسات والقوانين والاداء الكلي للدولة الجماهيرية.

هكذا لجان رقابة السياسات، مزودة بمسطرة كلية، قانون اساسي، مرجعية يمكن ان تكون اداة فعالة في يد المؤتمرات الشعبية، عندها تتجدد الدولة الجماهيرية ويضبط الاداء.

موقف -10-

من يراقب ماذا؟

نسمع ونقرأ عما يدعى قرار سياسي واجراء سياسي.. الخ يصدر عن الدولة، أو تقوم به الدولة، داخلياً أو خارجياً، ما يراد منه جعلنا نفهم ان الصفة سياسي تعفي الدولة من أي تفسير أو تبرير، فماذا يعني هذا؟ وما طبيعة السياسي؟ وما هي العلاقات السياسية ؟ وفيما تختلف عن العلاقات الاجتماعية؟

يمكن مبدئياً تعريف العلاقات السياسية بأنها تلك العلاقات سواء بين الدول أو بين الدولة ومواطنيها أو بين المواطنين التي تنص بالآتي:

1- مقننة على مستوى المجتمع أو مستوى الدولة واعية ومقصودة، أي انها وضعية.

2- متجسدة في مؤسسات سواء على المستوى الوطني أو الدولي.

3- تدخل فيها الدولة النظام السياسي، القانون وسيطاً بين اعضاء المجتمع أو المؤسسات الدولية بين الدول.

بينما العلاقات الاجتماعية تتميز عن العلاقات السياسية باعتبارها علاقات بين اعضاء المجتمع بما يلي:

1- إنها علاقات مباشرة تخضع لمبادرات افراد المجتمع.

2- تدخل النظام السياسي، القانون، الدولة إما غير موجود أو بشكل غير مباشر لا يكاد يظهر.

3- معيارها واداة ضبطها اعتيادياً أعراف وتقاليذ وعقيدة المجتمع كما إنها تكون احياناً فرصة نشوء تقاليذ وأعراف.

العلاقات الاجتماعية هي تلك التي تنشأ بين اعضاء المجتمع في حالات العمل والانتاج وكسب المعيشي والاستملاك في الحقل، في المدرسة وفي الشارع وحيث يلتقي افراد المجتمع يتبادلون منافع او يمارسون هوايات وفي المناسبات.

ومع أن جزء مهم من هذه المجالات منظم قانوناً، أي تظهر فيه الدولة وسيطاً، إلا أن جزء مهم أيضاً يظل من غير الممكن إخضاعه لتقنيات قانونية. هكذا العلاقات الاجتماعية مع أن جزء منها غير مقنن، إلا إنها جزء من العلاقات السياسية وأياً كان المذهب الليبرالي عموماً يستبعداها عن المجال السياسي وعن اختصاص الدولة حجة أن جزء منها مباشر ولا يمكن تقنينه في مواد قانونية. لا ترتب استبعادها من المجال السياسي، ذلك لأن جزء من العلاقات السياسية أيضاً غير قابل للصياغة في مواد قانونية. قلنا في بداية تعريفنا أن العلاقات السياسية تكون مقننة ومتجسدة في مؤسسات، وتدخل فيها الدولة وسيطاً بين أعضاء المجتمع، لكن هذا التعريف لا يمكن قبوله بدون تحفظ.

في العلاقات السياسية، حين تخضعها للتحليل نميز نمطين:

1- نمط يخضع تماماً لتقنيات ونظم - قوانين ولوائح - وقابل للتنظيم. القانوني، وهي تحكم سلوك الدولة كما تحكم سلوك أعضاء المجتمع، ويمكن في كل الأحوال الرجوع إلى القوانين واللوائح لتقييم هذا السلوك سلباً أو إيجاباً، وبالتالي نعتبرها علاقات إدارية أكثر منها سياسية. الصفة الإدارية تغلب على الصفة السياسية، المسؤول في أي مؤسسة أو جهاز يطبق قانون ولوائح، والمواطن يطبع قانون ولوائح أو يعترض وفق القانون واللوائح، في هذا المستوى من العلاقات لا يوصف سلوك المسؤول ولا سلوك المواطن بالسياسي.

لكن كما أن العلاقات الاجتماعية عسوية في مجموعها عن التقنين، مما يترك جزءاً مهماً منها لمبادرات الأفراد المباشرة مؤطرة بالعرف والتقاليد والعقيدة الدينية، فإن العلاقات السياسية أيضاً لا يمكن أن تكون بكاملها مقننة في لوائح وفي قوانين.

ذلك لأن:

- للقوانين واللوائح مهما كانت دقيقة الصياغة وشاملة لا يمكنها استيعاب كل شيء مفصلاً.

- مجريات الحياة وشؤونها ترتب أحياناً وقائع وظروف غير متوقعة كلية أو جزئياً من القوانين.

- تطبيق القوانين واللوائح الكلية في طبيعتها على أمور جزئية يتطلب التفسير والاجتهاد.

النقطة الأخيرة، يمكن الاعتراض بأنها وأردة في كل تطبيق لقانون أو لائحة، مما يتطلب من كل مسؤول الاجتهاد والتفسير على مسؤوليته، وهذا ما استلزم دائماً وجود مسؤول يتحمل اعباء هذه المسؤولية ببطء الإدارة أو سرعتها. يتوقف الى حد كبير على قدرة هذا المسؤول على المبادرة وتحمل مسؤولية الاجتهاد والتفسير.

لكن في المستوى الإداري، من العلاقات السياسية يكون الاجتهاد والتفسير محدوداً ومحدداً جداً، ويخص وقائع واحداث جزئية في اطار كلية القانون أو اللوائح.

2- بينما على المستوى السياسي يكون الإجهاد والتفسير اوسع مجالاً، ويخص وقائع واحداث أهم تخص أحياناً كل المجتمع، وأحياناً بدون سند قانوني واضح.

إن أي مجتمع مهما شرع من قوانين دقيقة مفعلة وشاملة خاصة على مستوى اداء الدولة، لا يمكنه توقع كل الظروف والوقائع والمستجدات.

هنا يكون المجتمع بين خيارين:

1- أما تقييد اداء الدولة بالقانون والتشريعات وحظر أي خروج أو تجاوز أو استثناء مما يجعل اداء الدولة بكامله إداري محض وليس سياسياً.

هذا بالطبع يرتب عجز الدولة عن مواجهة المستجدات والطوارئ وكل ما لم يتوقع في القانون والتشريعات. لأن ادارة الدولة عندئذ لا يمكنها القيام بأي مبادرة في انتظار تشريعات جديدة تسلك وفقها. هذه التشريعات قد يطول انتظارها وقد تصدر بعد فوات الآوان.

2- لكن تقييد اداء الدولة على هذا النحو وإن كان يضبط اداءها بشكل تام، إلا انه يتبين ضار بالمجتمع، ثمة وقائع، احداث، طوارئ ومستجدات لا يمكنها انتظار صدور تشريعات مناسبة.

عندئذ تمنح الدولة اختصاص استثنائي، باتخاذ قرارات، أو القيام بإجراءات لمواجهة الطوارئ والمستجد أوغير المتوقع في التشريعات النافذة. إن السياسة في معناها العميق تكمن في هذا الاختصاص الاستثنائي الذي يمنح لمؤسسة الدول ويعطي حق القرار أو الاجراء استثناء من القانون أوحتى في عدم وجود تشريع مناسب.

هذا الاختصاص الاستثنائي يفرضه الواقع العملي، يبرر وجود النظام السياسي في الدولة، لكن هذا أدى الى ظهور مشكلة العلاقة بين اشخاص الدولة والمجمع وضرورة البحث عن صيغة تضبط هذا الاختصاص حتى لا يساء استخدامه.

صحيح الواقع العملي، الوطني والدولي يستلزم ضرورة منح مؤسسة الدولة هذا الاختصاص. أي اتخاذ قرارات أو القيام بإجراءات حتى ان كان ذلك بدون سند قانوني أو تشريعي، غير التشريع الذي يمنح الدولة هذا الاختصاص نفسه.

في تاريخنا السياسي نجد مثلاً من هذا، عندما أبطل عمر بن الخطاب بعض حدود الشريعة وهو قرار سياسي نتاج ظروف طارئة - عام الرمادة - لا يطعن في الشريعة.

لكن هذا الاختصاص رغم ضرورته يمكن ان يكون مداخلًا للتعسف وبداية طغيان سياسي. الدولة بحجة هذا الاختصاص الضروري يمكن ان تتخذ ما تشاء من قرارات واجراءات تضر بالوطن وبالمواطنين.

لمعالجة هذه السلبية وحيث انه لا يمكن التفكير دائماً في تشريع المزيد من القوانين واللوائح، لأن المشكلة ستظل دائماً قائمة، ظهرت مسألة الرقابة على مؤسسة الدولة. ليس فقط من المسائل الإدارية. لأن هذه أي محكمة مختصة يمكن ان تبن فيها وفق القوانين والتشريعات. ويمكن هكذا ان تشكل ضابطة واداة رقابية. وإنما أيضاً الرقابة السياسية: كيف للشعب ان يراقب ويضبط الاداء السياسي لمؤسسة الدولة، المترتب، خاصة على اختصاصها اتخاذ قرارات أو اجراءات ليس بها سند قانوني، أو تشريعي غير التشريع الذي يمنح الدولة هذا الإختصاص؟

إن الاداء السياسي بمعنى الكلمة، يكمن في هذا الاختصاص. بعض المجتمعات اتجهت الى تكوين مؤسسة ينتخبها الشعب، لجان، نواب يسند اليها اختصاص مراقبة وضبط الاداء السياسي للدولة، ومساءلة القائمين عليها، ويحق لها اسقاطهم، تغييرهم واختيار بدائل غيرهم.

الاعتراضات على هذا الاسلوب الرقابي اكثر من جدية واكثر من معقولة ولا داعي للتنصّل منها ⁽¹⁾ خاصة ما يتعلق بأسلوب تكوين هذه المؤسسة، الانتخابات والدور الذي تلعبه الثورة والمصالح الفئوية الى جانب استحالة أي عدد محدود من افراد المجتمع يمكن أن يمثل تمثيلاً صادقاً الرقابة السياسية لكل افراد المجتمع على اداء الدولة السياسي.

اللجوء الى التقنين المطلق مستحيل، وإذا حدث فرضاً، فإن الاداء السياسي للدولة يتحول الى مجرد اداء إداري، يمكن ضبطه ومراقبته من خلال القضاء

والأجهزة الرقابية وهذا لا يحتاج لإنابة وليس تمثيلاً، لأنه يجري وفقه القانون والتشريعات، فهو أيضاً أداء إداري. لكن في هذه الحالة تزول ضرورة المؤسسة السياسية نفسها. القضاء، الأجهزة الرقابية يمكن أن تراقب وتضبط أداء مؤسسة الدولة، أو على أقل تقدير تضيق من الاختصاص السياسي لمؤسسة الدولة كثيراً. لكن القضاء والأجهزة الرقابية تكون محكومة من أدائها، بالقانون. عندئذ بمجرد وضع دستور يمكن أن يشارك فيه كل المجتمع. يضمن المجتمع، إلى حد كبير، حسن الاداء الإداري والعدالة.

لكن رأينا أن التقنين المطلق والشامل مطلب مستحيل، لا يفى به حتى الدستور، وإذا أخذنا في الاعتبار ضرورة أن مؤسسة الدولة تمنح اختصاص استثنائي، بإجراءات أو قرارات ليس لها سند قانوني غير الترخيص نفسه، وأحياناً فيما يتجاوز القانون، فإن هذا يستلزم هيئة سياسية من جانب الشعب تراقب وتضبط هذا الاداء حتى لا يستغل استخدامه.

إضافة إلى الاعتراضات الجدية على أسلوب انتخاب ممثلين من الشعب يكونون هذه الهيئة، نقول أن الترخيص الذي يمنح لمؤسسة الدولة باتخاذ إجراءات أو قرارات خارج القانون، أو ليس لها سند قانوني غير الترخيص نفسه، ينسحب أيضاً على هذه الهيئة، فهي تمنح اختصاصاً غير محدد لمراقبة ترخيص غير محدد. هكذا يكون الشعب منح ترخيصاً للدولة على بياض وتكليفاً للهيئة البرلمانية بالمراقبة، وضبط الدولة على بياض. هذا يترتب الرقابة وضبط الاداء السياسي للدول، يكون وفق توجهات وآراء ومصالح أفراد هذه الهيئة وليس وفق آراء وتوجهات الشعب، هذا ما نشاهده ملياً في مظاهرات الشارع ضد سياسات الدولة المعتمدة أحياناً من البرلمانات. إنها إذن ليست رقابة الشعب بل من الغالب رقابة المصالح الخاصة.

هكذا تبدو المعضلة السياسية اليوم، من ناحية لا مفر من منح ترخيص لمؤسسة الدولة باتخاذ اجراءات أو قرارات، فيما هو طارئ مستجد، أو غير مشمولة بالقوانين وحتى بالدستور، هذا يتبدى ضرورة سياسية عملية. ومن ناحية أخرى منح نفس الترخيص لهيئة منتخبة، لمراقبة وضبط أداء الدولة وسياستها يعني بالتبعية أيضاً أنه ترخيص يمنع على بياض. وإذا سلمنا بضرورة مؤسسة الدولة والترخيص الممنوح لها، اليس ثمة اسلوب رقابي آخر، لا يتمثل في ترخيص على بياض، يمنع لهيئة منتخبة ليست إلا قلة من الناس؟

نظرية أخرى في هذا الصدد تشق اليوم طريقها ربما بصعوبة، إذا الاداء الإداري للدولة والرقابة الإدارية والقضاء لا تطرح مشكلة وليست في حاجة الى انتخاب أو تمثيل باعتبارها محكومة بالقانون، فإن الاداء السياسي للدولة هو المشكلة الأهم، إذن لماذا لا يقوم الشعب نفسه بالرقابة السياسية وضبط أداء الدولة السياسي؟ عندئذ يكون الشعب هو الرقيب على نفسه (3). إن الشعب يمنح مؤسسة الدولة هذا الترخيص الاستثنائي، صحيح على بياض لأنه من المستحيل التوقع المسبق لما سوف يمارس فيه، وإلا بقيت الحاجة اليه. وهذا ضروري في أي نظام كان، لكن في حالة رقابة الشعب السياسية، الرقابة والضبط ليسا ترخيصاً على بياض، الشعب الذي منح الدولة هذا الترخيص هو الذي يسأل ويعاقب من اساء الاداء، وفق إرادة وتوجهات الشعب نفسه.

كيف يمكن ذلك ؟

هذا أيضاً لم يعد مشكلة في الزمن الحالي وفي مستوى التطور الثقافي الاجتماعي والوعي السياسي. اجتماع الشعب لم يعد مشكلة. لكن بدلاً من الانشغال والخوض في الاداء الإداري الذي يضبطه القانون ويتكفل برقابته

للقضاء والأجهزة الرقابية، وهو امر صعب القيام به من كل الشعب. نظراً للتعقيدات الاجرائية والقانونية يجب الانشغال اكثر بالرقابة وضبط الاداء السياسي للدولة لأن في الاداء السياسي للدولة يتمثل الترخيص الاستثنائي الممنوح للدولة.

الشعب يسن القوانين لكي تطبق، ويقيم المؤسسات لكي تنفذ، والأجهزة الرقابية لكي تراقب التنفيذ، والقضاء لكي يفصل ويحاسب ويعاقب. تدخل الشعب في هذه الآلية ليس دائماً ضرورياً وليس دائماً عملياً، حالما يسن الشعب القوانين ويقيم المؤسسات ويتكون القضاء.

إن اداء الدولة ليس فقط تطبيق القوانين وتنفيذها، وليس فقط الفصل في المنازعات والمحاسبة والعقاب على اساسها، ثمة مجال لا يمكن للقانون الإحاطة الشاملة به مقدماً وصياغته في بنود.

هذا المجال المجهول هو موضوع الترخيص الممنوح للدولة باتخاذ اجراءات أو إصدار قرارات ليس لها سند قانوني غير الترخيص نفسه، وأحياناً استثناء من القانون. وهذا بالضبط ما يستدعي رقابة الشعب وضبط الاداء السياسي للدولة ومساءلة ومعاقبة من يسيء استخدامه.

إن كون الدولة وسيطاً ضرورياً بين اعضاء المجتمع فيما نسماه علاقات سياسية، وفي جزء من العلاقات الاجتماعية على الأقل يجعل الترخيص الممنوح لها خطيراً ينعكس أحياناً سلباً حتى على الاداء الإداري، إن لم يراقب ويضبط من كل المجتمع.

خلاصتنا هذه تنسحب ايضاً على المؤسسات الدولية التي تدخل وسيط رقابة، وضبط هذا الاداء على نحو متساوي في الحقوق بينها، فإنها يمكن ان تكون مدخلاً خطيراً لاختلال دولي، كما هو الحال اليوم في وجود مؤسسة مجلس الأمن، والذي له صلاحيات تفوق وتتجاوز الجمعية العامة للأمم

المتحدة مع انه يتكون من قلة من الدول اضافة الى حق الفيتو الذي تتمتع به خمس دول فقط.

إن الاختصاص نفسه الممنوح لمجلس الأمن والذي في طبيعته اختصاص على بياض، يتطلب ان يكون مراقباً من كل دول المجتمع الدولي ومسؤولاً امامها وليس ان يكون فوق المجتمع الدولي.

1- معمر القذافي، الكتاب الاخضر، ص. 11 الى 41.

2- نفس المصدر، ص. 61.

3- نفس المصدر، ص. 61-62.

**القتل الجماعي.. والقصاص..!!
ملاحظات حول حديث معمر القذافي
بالمدرج الأخضر 2004/10/31**

بعض المجتمعات تفاخر بالغاء عقوبة الإعدام وجميعيات حقوق الإنسان تسرد الحجج والمبررات الانسانية التي وراء ذلك.

ومع انني لست مع الإعدام في حد ذاته فهو رغم كل شيء وضع حد اراد لحياة انسان. إلا انني اعتقد ان الانسان وصل مرحلة يجب ان يعيد النظر فيها ليس فقط في عقوبة الإعدام والتي رغم كل شيء تجري وفق القانون وانما وفوق كل شيء، النظر من امتلاك حد الحياة والموت والنظر الى الموت. القتل ليس فقط المباشر نتاج طلقة رصاص أو طعنة سكين، وإنما ايضاً القتل غير المباشر، والقتل في احوال توصف بالمشروعة لأن من يقوم به مؤسسة رسمية وضحايا اجانب.

منذ بعض الوقت تساءل فيلسوف: بأي حق يكرم جندي ويمنح وسام البطولة وفوق عدد ضحاياه على الجهة الاخرى من الحدود، بينما يعاقب بالاعدام اذا فعل ذلك ما دون الحدود؟

هل اختلاف الجنسية يمنح الحق في ازهاق الارواح؟ هي يجوز للجندي الاميركي قتل ما يشاء من الناس دون خشية عقاب؟ هل يجوز لطائرات الاباتشي اغتيال الناس دون خشية عقاب؟

هل يجوز لمصالح الدول تبرير قتل الناس في بلدان اخرى؟ وخارج كل قانون؟ اذن هذا يجيز القتل في سبيل المصالح بين مواطني نفس الدول. لا يمكن لأي دولة اتباع منطق نحو الخارج ومنطق نحو الداخل، لا يمكن ان يكون هناك قانون يطبق على الاعداء وآخر على الاصدقاء.

اذا قارنا القتل الذي يقوم به جيش الاحتلال في فلسطين وفي العراق وغيرهما، نجده يجري خارج الإطار القانوني بدون برهان ولا اثبات ولا حق دفاع ولا جريمة تستوجب العقاب، بينما عقوبة الإعدام تجري ويجب ان تجري وهكذا اقصى حماية قانونية يتمتع بها المتهم.

ما جدوى في هذه الحالة، التفاخر بإلغاء عقوبة الإعدام التي تطبق وفق القانون، بينما الصمت على إعدام يجري واسعاً خارج نطاق أي قانون؟ هل رسمية المؤسسة العسكرية أو الاستخباراتية تعطيها الحق في الحكم بالإعدام على آلاف الناس شريطة إلا يكونوا من مواطنيها؟* متجردة من كل القيود والشروط القانونية التي تحكم عقوبة الإعدام.

عندئذ أسأل منظمات حقوق الانسان والمجتمعات التي تفاخر بإلغاء عقوبة الإعدام. ما جدوى إلغاء عقوبة تطال بعض الاشخاص وتطبق وفق القانون ووفق اقصى اجراءات الحماية القانونية، واستناداً الى حق عقاب ترتب عن جريمة، بينما يطلق العنان لعمليات إعدام بالجملة وخارج نطاق أي قانون؟ منظمات حقوق الانسان ربما لديها حق بمن نفذت فيهم عقوبة الإعدام، لكن هل لديها احصائية بمن قتلوا في فلسطين والعراق في افغانستان في الشيشان في كوسوفو والبوسنا؟

إن من قتل نفساً كمن أزهق ارواح الناس أجمعين، يستوي في هذا فعل محدود ضد شخص. كما ضد شعوب القتل واحد، فلماذا المطالبة بإلغاء عقوبة الإعدام وتجاهل إعدام الشعوب؟

ما وراء هذا يجب ايضاً اعادة النظر في القتل: ما هو القتل؟ هل هو الفيزيقي الذي ينهي حياة انسان؟ أليس ثمة اشكال اخرى اشد قسوة لإنهاء حياة انسان وشكل اشد بشاعة وفتكاً.

من يريد ان يعرف هؤلاء الموتى بلا قبور، فليسأل العاطلين عن العمل والجياع والفقراء ومن يعانون المرض ويتكبدون الحصار والتجويع والمستعبدين والذين يرزحون تحت الاحتلال وضحايا تجار الحشيش.

إن التقدم الإنساني حقاً ليس فقط إلغاء عقوبة الإعدام هذه اثارها لا تساوي ازهاق ارواح آلاف الناس أو قتلهم احياء، وإنما الوصول الى حالة

إنسانية حقاً تمنع كل مساس بالحياة مهما اختلفت الوسائل والجنسيات.
عندما يصير الجندي في غير الدفاع عن النفس، الوطن قاتلاً يستوجب العقاب.

والمرابي قاتلاً ولو لم يسفك دماً.
ومن يلقي بالآلاف الى البطالة، مجرماً.
ومن يفاخر بالحشيش لا يستحق الحياة.
لا شك عندي ان المساس بحياة انسان امر مدان واستغلال السلطان العمومي ضد افراد او جماعات انتهاك فظيع لا يبرره اختلاف الجنسيات، لا يجوز لدولة ان تنتهك حياة الناس خارج حدودها، إن هذا يجعلها دولة مجرمة.

لكن لا يحوز ايضاً لأي انسان ان يهدد أمن الجماعة ووحدتها وسلامتها، انه بهذا يضع نفسه خارج الجماعة ويستوجب عقابها. لا يمكن الاحتجاج على العقاب اذا ما تم وفق القانون وضمنات حماية من حق الجماعة الدفاع عن نفسها.

القرآن صريح: إن جعل ازهاق روح انسان كمن قتل الناس اجمعين، بدون تمييز بين الناس، وبغض النظر عن اختلاف الوطنيات والمصالح. هذا هو التقدم الذي نطلبه، ادانة اجرام الدول.

لكن ما وراء هذا المطلب الذي نتمنى الإجماع عليه ضداً على انتهاك الحياة انسان، فإن الامر في حاجة الى تدقيق.

ثمة فرق كبير بين إعدام الناس حصاراً وتجويعاً أو تحت انقاض الغارات أو صواريخ الاباتشي، وبين عقوبة الإعدام.

1- إعدام الناس: حصاراً تجويعاً، بطالة، فقر .. مبرراته ليست ابدأ مشروعة. إن جعل الاختيار بين الموت المعنوي والموت الفيزيقي يحبط

الانسانية الى مستوى الهمجية، بينما مبرر عقوبة الإعدام انتهاك حياة انسان آخر.

2- إعدام الناس جملة، يجري خارج نطاق أي قانون وبدون حماية قانونية. غوانتنامو يشهد على ذلك، بينما عقوبة الإعدام تجري وفق قانون وحماية قانونية تجعل المتهم بريئاً الى ان تثبت ادانته. مما يجعل إعدام الناس بحكم غيابي يطبق عشوائياً، ومن سلطات لا تملك أية شرعية.

هذا الإعدام الجماعي هو الاولى بأن يغضبنا وان ننهض ضده. اذا غضبنا النظر عما سبق، وعندما يبرر الغاء عقوبة الإعدام باعتبارها انسانية، فإنه يجب النظر انسانياً الى الحياة المنتهكة. إن القاتل قد انتهك حياة انسان واعتدى على حقه في الحياة. وهو سلوك لا انساني، مما يفقده في حالة تبين ادانته حق الحماية الاجتماعية، وفق التمتع باعتبارها انسانية. عندئذ الغاء القصاص هو اعتداء اضافي على حق القتيل، ومن قتل نفساً بغير حق كمن قتل الناس اجمعين.

هنا يكون الفرق واضحاً بين القصاص والفعل موضوع القصاص. القصاص يستند الى حق انتهكه من قتل نفساً.

عندئذ انسانياً، حقوقياً لا يمكن تجاهل حياة القتيل ولا يمكن حتى المساواة بين القصاص وبين جريمة القتل الموجبة القصاص.

القصاص انساني رغم بشاعة الاجراء، انه الرد الانساني على ما يشذ عن الانسانية.

ان الانساني في القصاص ايضاً هو ضمان كامل حقوق المتهم ومعاملته انسانياً حتى تثبت ادانته وتنفيذ القصاص انسانياً.

البعض من اعضاء الغاء عقوبة الإعدام، يمكن ان يتحجج بأن القصاص لم

يمنع جرائم القتل، هذه تقع ربما كل يوم رغم احكام الإعدام.
هؤلاء يختلط عليهم الامر تماماً، انهم يجعلون وظيفة القصاص العظة
والعبرة أو التخفير، والتي تستهدف منع جرائم القتل. ولما كان القصاص لم
يمنع وقوع هذه الجرائم، وهذا صحيح، اذن وظيفته الاجتماعية صارت بلا
جدوى.

ومع ان هذه الحجة يمكن رفضها بسهولة، إذ لا يمكن الغاء كل عقوبة لم
تؤدي وظيفة العبرة والعظة والتخفير، إلا ان القصاص في جرائم القتل
ليست هذه وظيفته.

بغض النظر عن العظة والعبرة، فإن القصاص التزام اجتماعي نحو
الشخص المقتول نفسه، انه حقه واجب الاداء على الجماعة حتى في حالة
غيابه - موته.

ان حق الحياة هو من اهم الحقوق الانسانية على الجماعة نحو افرادها،
وهذا يلزم الجماعة بحماية حياة افرادها، وعندما ينتهك هذا الحق، فإنه
يلزمها بالقصاص ولو في غير وجود صاحب الحق. الموت لا يعطل هذا
الحق، ولا تعفى من الالتزام، بينما القاتل يفقد هذا الحق، ما لم يثبت انتهاكه
لحياة غيره. لانه، كعضو في الجماعة، لم يلتزم بحماية حياة الآخرين
وانتهكها. بهذا الفعل فسخ عقده مع الجماعة.

حق الحياة اهم اساس في ترابط الجماعة، والقصاص يعني سريان
الالتزام الناتج عنه، حتى في حالة غياب العضو المنتهك حقه في الحياة، موته
لا يعني اسقاط حقه على الجماعة.

العقد الاجتماعي ضمني أو صريح الذي يؤسس كل جماعة، يلزم الجماعة
بالقصاص لكنه لا يمنحها سلطة العفو، أي سلطة إبطال القصاص. الجماعة
هكذا ملزمة بالقصاص ولا يجوز لها تعطيله لان تعطيله اخلال بحق الفرد

على جماعته حتى في غيابه. تعطيله هكذا اعتداء اجتماعي اضافي على حق الانسان.

اذا افترضنا ان انساناً بعث حياً، واذا سألناه هل تغفو على من قتلك؟ فإن جوابه وحده يكون حاسماً، لأن هذا فرض خيالي، ولأن الوحيد الذي يملك حق التنازل هو القاتل نفسه. اذا انتهكت حياة شخص، وقتل، ليس لأحد الحلول محله والتنازل عن حقه.

تبرير العفو او التنازل بولاية الامر هو امر لا يستقيم، حتى ان كان لاسباب اجتماعية لأن ولاية الامر تسري على ما بعد الموت وليس على حق الحياة. ولي الامر، أيا كان شكله ليس له حق التنازل عما هو قبل سريان ولايته، ليس له حق التنازل عن حق الحياة رجعياً.

اذن ليست عقوبة الإعدام هي التي تنتهك حقوق الانسان، وانما أولاً الفعل الذي استوجب العقوبة، وثانياً الغاء القصاص ممن ينتهك حق انساني في الحياة.

اذا تجاوزنا هذا الطرح النظري، ودخلنا على الواقع الاجتماعي، فإن القصاص يجنب الجماعة اخطاراً تهدد وحدتها وتماسكها وامنها، ان الواقع الاجتماعي الذي يجله المطالبون بالغاء عقوبة الإعدام يجعل احياناً البديل عن القصاص وحق القانون بكل ما يوفره من حماية وعدالة، وتقوم به سلطة مخولة شرعاً من الجماعة، بما في ذلك مرتكب الجريمة، هو الشر واللبؤة الى قصاص لا يحكمه قانون.

اذن لماذا هذه الزوبعة ضد القصاص؟

لماذا بعض المجتمعات ومؤسسات تسمى حقوق انسان، تقيم الدنيا ضد عقوبة الإعدام المنظمة قانوناً، اللازمة اجتماعياً وحقوقياً، بينما تتجاهل الإعدام الجماعي وفق ارقى التقنيات؟

هل الضجة حول عقوبة الإعدام تهدف الى التعقيم على الإعدام الجماعي
المعنوي والفيزيقي؟

الأمر يطرح شكوكاً في النوايا، ويستوجب الحذر حتى لا نعالج امراً
فنخلق مشكلة أكثر تعقيداً. البعض يمكنها القول: ان قرار الجماعة الغاء عقوبة
الإعدام ينهي الجدل. هؤلاء يجهلون أو يتجاهلون واقع بعض المجتمعات.
الغاء عقوبة منظمة قانوناً، قد يفتح الابواب لقصاص عشوائي لا يحكمه
قانون.

هامش:

• مئة الف قتيل في العراق منذ الاحتلال حسب مصادر الاحتلال!

وفي فلسطين العدد يفوق الاحصائيات.

وفي سيربرنيشا 12 ألف دفعة واحدة

وفي أفغانستان ...

والشيشان...

• بالنسبة لي القتل الواجب القصاص هو ما تم عمداً ومع سبق الإصرار والترصد إلا ان هناك
ظروف اخرى حيث لا يتوفر هذا الشرط.

شرط النية والإصرار والترصد ينطبق ايضاً على عمليات القتل الجماعي، المادي والمعنوي. اذن
حق الغاء عقوبة الإعدام يعني ايضاً توقع خضوعها للعدالة؟ هل نشأة محكمة العقوبات الدولية
في روما علاقة بهذا؟

«إذا لم يستتب الأمن فإن الحرية في خطر»
معمر القذافي

الأمن: بين عقيدتين

في العقيدة الأمنية ثمة اتجاه يركز على ما يسمى الجرائم الكبرى ويعتبرها المصدر الأساسي لزعزعة استقرار الدولة والاساءة لسمعتها بين الدول. بالنسبة لهذا الاتجاه امن الدولة ومكانتها يتأثر سلبياً أكثر بسبب الجرائم الكبرى ويبرر هذا الاتجاه:

– لأن الأبعاد الاعلانية والنفسية لحادثة تفجير اوسع جداً من الاعتداء على فرد، أو سلب ساعته أو محفظته أو سرقة سيارة أو السطو على منزل أو محل أو طعن شخص بسكين.

– لأن الجرائم التخريبية هذه موجهة ضد الدولة من خلال رموزها ومبانيها وتحدي الامن فيها، بينما ضحايا الجرائم الصغرى افراد.

– لأن الجرائم الصغرى تتوزع تحت القانون العام، وبالتالي يعتقد انها لا تمس امن الدولة ولا تسيء سمعتها السياسية.

باختصار جرائم التخريب الكبرى هي ذات سمة، تبدو سياسية، وتخطر بأن تطعن في شرعية النظام السياسي، بينما ليس هذا حال الجرائم الصغرى، هكذا سرقة محل أو الاعتداء على شخص، يبدو انه لا يمس نظام الدولة.

على هذا الاساس يتوجه الاهتمام الامني وتتركز الجهود في مكافحة الجرائم الموجهة ضد امن الدولة، والتي ليست اساساً جرائم سرقة أو سطو أو اعتداء على اشخاص المواطنين، أو ترويع المخدرات بل هي جرائم تستهدف النظام في كليته، وتطلب البرهنة على عدم استقراره وحتى الطعن في شرعيته.

بالطبع عند المقارنة بين الجرائم التي تستهدف نظام الدولة، وبين تلك التي ضحاياها افراد، فإن كفة الاهتمام ترجح في صالح مكافحة الجرائم التي تستهدف النظام العام، وتبدو الجرائم الصغرى اقل اهمية من الجرائم

الكبرى ويمكن اهمالها دون اضرار كبيرة على المجتمع في كليته.

صحيح لو قارنا الجرائم الكبرى هذه، مثل اعمال التخريب والتفجيرات والعدوان المسلح على مؤسسات ومباني ورموز الدولة، وعلى افراد ليسوا مستهدفين شخصياً. بل لمجرد تواجدهم في مكان ما - سوق مثلاً، بينما المستهدف هو الدولة وامنها مع الجرائم الموصوفة بجرائم الحق العام، والتي تكون احياناً ذات طابع شخصي، فإن الفارق يكون كبيراً جداً: مادياً ومعنوياً ويجعل المواطنين انفسهم يقبلون اولوية مكافحة الجرائم الكبرى على مكافحة الجرائم الصغرى. هذه تطالهم كاشخاص، بينما تلك تمس النظام السياسي لدولتهم، واستقرارها والذي يطالهم جماعياً.

لكن مجرد التمييز بين جرائم الحق العام والجرائم الاخرى، يساهم في منح هذه الجرائم الاخرى سمة سياسية واعترف بانها تخرج من نطاق الحق العام والتركيز على مكافحتها يعطي هذه السمة مصداقية.

كما ان تركيز الاهتمام وما يتبعه من حشد قوى الامن واجهزته لمكافحة الجرائم الكبرى، قد يقود ضرورة الى اهمال، أو تراخي مكافحة الجرائم الصغرى خاصة في حالة ندرة أو قلة الامكانيات مما قد يتطلب توجيهها لمكافحة الجرائم الكبرى على حساب مكافحة الجرائم الصغرى.

لكن هذه العقيدة الامنية تقود الى عكس المستهدف منها، وذلك لأن امن الدولة ليس فقط أمن مؤسسات الدولة وسمعتها السياسية، بل اساساً أمن المواطنين، أمن الدولة نفسه هدف مطلوب من اجل أمن المواطنين. لكن تفشي الجرائم الصغرى، يقود الى انعدام الامن، ويضر جداً بأمن واستقرار الدولة ونشاطاتها الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية وحتى النشاط السياسي. إن انعدام الامن في الشارع لن يجعل مؤسسات الدولة آمنة.

صحيح عندما تقارن بين عملية تخريب - تفجيرات .. الخ. وبين الاعتداء

على شخص، وسلب ماله أو سحبه، أو سرقة سيارته أو السطو على محل أو على مصرف، يبدو الفارق كبيراً جداً. ضحايا التفجيرات قد يفوقون عشرات المرات واقعة اعتداء على شخص أو سرقة سيارة أو ترويع مخدرات. لكن اذا نظرنا الى كلية ظاهرة الجرائم الصغرى مقارنة بظاهرة الجرائم الكبرى، في مجتمع ما فإننا على العكس ضحايا الجرائم الصغرى اكثر، والاثار المادية والنفسية اكبر، والنتيجة هذ انعدام الأمن، وهو الهدف الذي تطلبه ايضاً الجرائم الكبرى.

من ناحية اخرى، المقارنة بين حجم هذه وتلك، ضحايا هذه وضحايا تلك، وبين اثار الجرائم الكبرى على أمن الدولة، مقارنة باثار الجرائم الصغرى، تبدو لي ليست كافية لتبرير التركيز على مكافحة الجرائم الكبرى وإهمال الجرائم الصغرى، لان تفشي الجرائم الصغرى هو الذي يفذي في النهاية الجرائم الكبرى، وعندما يتعلق الأمن على مستوى الحق العام، فإنه يجعل المناخ مناسباً جداً للجرائم الكبرى.

إن مدبري الجرائم الكبرى، انطلاقاً من اهداف يروجونها سياسية، والرغبة في تخريب نظام الدولة، وزعزعة استقرارها لا يتولون التنفيذ عندئذ يجدون في صغار المجرمين والمنحرفين ومدمني المخدرات الادوات المناسبة.

بالطبع المجرمون والمنحرفون الصغار لا ينطلقون من أي هدف، مجرد ادوات تعمل بعامل أو تحت ضغط ما، مدمن المخدرات، الكحول في حاجة للمال وهو في سبيل هذا مستعد للقيام بأي شيء ولديه الخبرة. عندئذ وضع متفجرات في مكان ما يستوى بالنسبة له مع السرقة والسطو، وربما اكثر عائدية. كما ان الاعتياد على حمل سكين والاستعداد لاستخدامه أو التهديد به ينهي لديه النموذج الاخلاقي، ويجعل من الممكن جداً استبدال السكين بمسدس أو رشاس أو قنبلة. الهدف بالنسبة له واحد، ولا يهمه ان يكون ما

يقوم به لصالح من، ما دام يقبض الثمن.

هكذا المجرمون والمنحرفون الصغار، رغم ان جرائمهم وانحرافهم تبدو لأول وهلة غير ذي صلة بالجرائم الكبرى، إلا ان تحولهم سهل جداً أو سريع جداً الى ادوات الجرائم الكبرى. وهم هكذا يمثلون القطاع الذي منه يجند مدبروا الجرائم الكبرى ادواتهم، ادوات تنفيذ ممكنة وجاهزة للتوجيه مقابل المال، وذات خبرة وبدون رادع اخلاقي. وهذا بالضبط ما يطلبه منهم مدبروا الجرائم الكبرى.

إن مراجعة سجلات الأجهزة الأمنية في المجتمعات حيث تظهر الجرائم الكبرى، تبرهن على ان العقول المدبرة لهذه الجرائم لا ينفذونها وانما يتولى تنفيذها المجرمون الصغار.

من ناحية اخرى، مدبروا الجرائم الكبرى في حاجة للمال للانفاق على معاشهم وعلى جماعتهم، وعلى مشروعاتهم الإجرامية، وهذا يتطلب الحصول على المال بأي طريقة كان. القنبلة اليدوية يمكن ان تساوي 1000 دينار والمسدس ثلاثة آلاف والرشاش أكثر، والذخيرة.. ووسائل المواصلات، فمن أين يحصلون على المال؟*

من النادر جداً ان ثرياً أو اثرياء يقدمون دعماً لهذه المشروعات، ومع إنه لا يستبعد تمويل اجنبي من مخابرات اجنبية، كما حصل خلال فترة نشاط الحركات المتسترة بالدين، المدعومة من السعودية ومن المخابرات الامريكية، إلا ان مصادر تمويل محلي تظل ضرورية. هكذا سرقة المحلات والمصارف والسيارات وغيرها تمثل مصادر تمويل محلي. هذا يجعل الجرائم الكبرى تختلط بالجرائم الصغرى، كما ان مدبري الجرائم الكبرى يلجأون الى صغار المجرمين والمنحرفين للقيام بهذه الاعمال، إما بمقابل مالي مباشرة وإما بتأطيرهم داخل الجماعة الإجرامية، خاصة وان الماضي الإجرامي لهؤلاء

المجرمين يجعل تأطيرهم سهلاً، إذ يصور لهم أن الانضمام للجماعة الإجرامية وتنفيذ مشروعاتها دليل توبة وطريقه الى مغفرة ذنوبهم. ولهذا فإن هؤلاء عادة ما يصيرون اكثر تطرفاً ودموية، لأنهم بهذا يعتقدون التكفير عن سالف ذنوبهم.

النتيجة

- إن الجرائم الصغرى يمكن جداً أن تغذي الجرائم الكبرى بطريقتين: توفير المال اللازم وتوفير العناصر التي لا تتورع عن القيام بأي شيء.

- تفشي الجرائم الصغرى يشيع اللأمان في المجتمع، والذي يجعل التربة صالحة لظهور الجرائم الكبرى. وربما ايضاً يعطيها المبرر ضد نظام الدولة الذي لم يكفل أمن المواطنين.

- صغار المجرمين ادوات طوعية في يد مدبري الجرائم، مقابل غرام حشيس** أو بعض المال، أو من خلال التهديد بفضح امرهم.

في نظري التمييز بين الجرائم الكبرى، التي يدعوها البعض ارهابية، والجرائم الصغرى التي توضع تحت بند الحق العام، هو تمييز خاطئ تماماً، وصلتها بالإرهابية يمكن ان يفهم منه انها ليست جرائم الحق العام، وهذا يعطيها سمة سياسية.

إن الجرائم الكبرى - الإرهابية - هي جرائم حق عام ايضاً، ما دام هناك اتفاق اجتماعي ونظام دولة ومؤسسات قانونية تحظى بالقبول الاجتماعي. فإن الإجرام لا يمكن ان يكون اسلوب تغيير أو تعبير. خروج افراد أو فئة من النظام الاجتماعي لا يعطل سريان الحق العام عليهم. إن أي نظام يقبل به المجتمع، لا يمكنه التسامح مع أي خروج منه، وبالتالي كل خروج هو خروج عن الحق العام.

إن صفة إرهاب معقدة جداً، ولهذا ليست موضوع اتفاق، لكن من الواضح أنه عندما يحدث داخل دولة ما، وفي نظام اجتماعي ما، فإنه ليس أكثر من جريمة يعاقب عليها القانون أيا كان حجمها وابعادها، الحجة السياسية لا تبرر الخروج عن النظام الاجتماعي، ولا تعطي الحق في ممارسة العنف.

لهذا لا أرى مبرراً للتمييز بين الإرهاب والجرائم الصغرى، من ناحية إن الجرائم الصغرى أيضاً إرهاب، وليس هناك أسوأ من انفلات الأمن في مجتمع ما، كما أن الإرهاب هو نتاج جرائم لأن الإرهاب هو المناخ الذي ينتج عن انعدام الأمن سواء كان هذا بفعل جرائم كبرى أم جرائم صغرى. الفعل في الجرائم الكبرى لا يختلف عنه في الجرائم الصغرى، إلا في الحجم وليس فيما يترتب عنهما.

الجرائم الصغرى عندما تتفشى، تنتج مناخاً إرهابياً لا يختلف عما يترتب عن الجرائم الكبرى وخطورة هذا أنه يجعل المجتمع يتقبل التشدد الأمني والتدخل في الحياة الشخصية. وقد رأينا هذا في سيل القوانين التي تزعم مكافحة الإرهاب في عدة بلدان.

أذن يجب على العقيدة الأمنية أن تنظر إلى الأمن في كليته، لأن الأمن لا يتجزأ إهمال الجرائم الصغرى يقود على العكس إلى تغذية الجرائم الكبرى، وفقدان أمن المواطنين ينعكس على أمن دولتهم سلباً. وباختصار «إذا لم يستتب الأمن فإن الحرية في خطر»***. ليس ثمة فرق في هذا بين أمن الدولة وأمن المواطن. إن انعدام أمن المواطنين أسوأ على الدولة من محاولات زعزعة استقرارها، لأن الجرائم ضد أمن الدولة تقود إلى التفاف المواطنين لصالحها، بينما انعدام أمن المواطنين قد يرتب الشك في قدرة الدولة على توفير الأمن لمواطنيها وربما إلى الطعن في شرعيتها، وهذا يكون في صالح الجرائم ضد أمن الدولة.

التركيز على أمن الدولة، وإهمال أمن المواطنين، مع افتراض حسن النوايا يمكن جداً أن يقود الى فصل الدولة عن المواطنين، ويعزل الدولة. هكذا هذه العقيدة الامنية التي تركز على أمن الدولة، يمكن ان تخدم موضوعاً الجرائم ضد أمن الدولة، بإظهار الدولة معنية بأمنها مهمة أمن مواطنيها.

إن الامن في مجتمع ما، كل لا يتجزأ. أمن المواطنين هو من أمن الدولة، وأمن الدولة من أمن المواطنين.

هامش:

• منظمة فاشية خططت ونفذت اكبر جريمة سطو على مصرف كريدي ليونيه، في مدينة نيس الفرنسية من اجل تمويل نشاطاتها، وهذا يحدث في كثير من البلدان بالنسبة لي سرقة السيارات وعمليات السطو على البيوت والمحال والمصارف ليست دائماً لأسباب اقتصادية وإنما يمكن ان تكون لتوفير تمويل لجماعات إجرامية - إرهابية بعض هذه المنظمات تستخدم المخدرات مصدراً للتمويل.

• استخدام الحشيش في تطويع المجرمين، ليس جديداً. شيخ الجبل استطاع السيطرة على اتباعه - الحشاشين - بفضل الحشيش، ليجعل منهم قتلة وقاطعي طريق، حتى صارت الصفة حشاشون في الفرنسية Assassin منذ نهاية القرن الثالث عشر، تشير الى القتلة والمجرمين وليس من المستغرب ان يستخدم الآن لنفس الغرض.

الكلمة الفرنسية Assassin من العربية حشاشين.

قاموس بتي روبيير، ص. 100، نشر 5NL، باريس 1970. إن إدمان الحشيش، والكحول وأي مخدر آخر يقود الى فقدان الإرادة والقدرة على التمييز ويجعل المدمن أداة طيعة ويمكن ان

يرتكب جرائم صغرى، كما يمكن ان يستخدم اداة جرائم كبرى.

*** معمر القذافي

- بالطبع تعريف الأمن أوسع مما تناولته، ولكن اقتصر على مفهومه الغريب والشائع بين الناس وأجهزة الأمن. دون أن يعني هذا أن الأمن ينحصر في هذا المفهوم.

الأمن في مفهومه العام: حالة نفسية هادئة وواقعة عند كل من يعتبر نفسه في منأى عن الخطر، سواء كان فرداً أم مجتمعاً.

عندئذ تتعدد مفاهيم الأمن، تتعدد الاخطار التي نعتقد أننا في مأمن منها، شخصياً كأفراد، أم اجتماعياً كمجتمع.

الاخطار قد تكون معنوية، وقد تكون مادية.

كما تتعدد وسائل الأمن وكفالاته والتي من ابرزها وليس اهمها: الشرطة وأجهزة الأمن والقوات المسلحة.

وعلى كل حال، كل دولة تقوم على مصادرة العنف واحتكاره وفق القانون، بهدف حماية أمن المجتمع، افراداً وجماعة وبغض النظر عن اشكال العنف، ولا يمكن التمييز في هذا بين الجرائم الصغرى والجرائم الكبرى، لأن نتائجهما تهديد أمن المجتمع سواء كان الضحية افراد أم كان نظام الدولة.

على هامش الكتاب الأبيض**
الحل الأفضل

الصراع العربي الصهيوني آثاره لن تنحصر في المنطقة، حيث يدور منذ عام 1998، إذا أخذنا في الاعتبار تاريخ نشوء دولة إسرائيل وما قبل ذلك منذ فرض الحماية البريطانية وتدفق هجرة اليهود الى فلسطين. هذه الآثار بدأت تظهر منذ زمن وتهدد جدياً استقرار العالم والسلام العالمي.

الصمت، وايضاً دعم الكيان الصهيوني من قبل القوى الكبرى خاصة الولايات المتحدة بعد بريطانيا وفرنسا، يشعر به العرب والمسلمون، وليس الفلسطينيين فقط على انه ظلم وقهر، يشارك فيه ما يسمى بالمجتمع الدولي ويطعن في وجود شرعية دولية.

كما ان سياسة الكيان الصهيوني غير العابثة بمصالح الدول حتى تلك التي تدعمها وتساندها، تورط القوى الكبرى في موقف عدائي وعدواني على العرب والمسلمين، دعم الكبار الصهيوني اللامشروط وحتى السكوت على عدوانه، وتنكيله بالشعب الفلسطيني يوسع دائرة العنف ليشمل القوى الكبرى ايضاً.

هذا الوضع الملتهب دوماً، الغارات، الإغتيالات، تدمير البيوت، حرق المزارع لتجويع الشعب الفلسطيني وتدمير بنيته التحتية وتخريب اقتصاده يجبر الشعب الفلسطيني على الرد بما تتوفر لديه من امكانيات حتى بما يسمى عمليات انتحارية. ولن يقتصر هذا على الشعب الفلسطيني، كل عربي ومسلم يشعر ان ما يعانيه الشعب الفلسطيني يدعوه الى دعمه ولو بضرب مصالح القوى الكبرى المتفرجة على معاناة هذا الشعب. إن لم تدعم المعتدي سياسياً وعسكرياً ومالياً.

هكذا دوامة العنف هذه، لا تتوقف عن التوسع والالتهاب مخلقة الضحايا والدمار وتعمق مشاعر الظلم والقهر عند الفلسطيني وعند العربي والمسلم.

مما يجعل الاستقرار والسلام العالمي مشروعاً مستحيلاً، ما لم يعترف بحقوق الشعب الفلسطيني. إن الأحداث تبرهن على هذا، لا يمكن لأي قوة أن تفرض الظلم على من يرفضه.

هذا الصراع بدأ منذ فترة يعلن عن اسبابه الحقيقية، لم تعد المسألة كيان زرع بالقوة في جزء من فلسطين ويحتل بالقوة جزءاً آخر فقط، ولا في مقاومة هذا الاحتلال فقط، انه صار نتاج طبيعة الدولة التي زرعت كرهاً في ارض فلسطين، مما يعني ان حل الصراع يتطلب ضرورة تغيير هذه الطبيعة والتي ما بقيت سوف يستمر الصراع وحتى يتفاهم ويتوسع.

اذن يجب النظر في طبيعة هذه الدولة والتي صارت سبباً اساسياً، وعقبة امام حل الصراع رغم تنازلات الفلسطينيين، اخذاً بالاعتبار الواقع الدولي. ان ما يسمى دولة اسرائيل تمثل تناقضاً حاداً وشذوذاً في مفهوم الدولة الحديثة، والذي تأسس منذ الثورة الفرنسية.

تخلصاً من التأثير السلبي، المزعزع للاستقرار، لعاملي الدين والفرق، فإن الدولة الحديثة تقوم على اساس تستبعد الدين والعرق، الى الحال الخاص، لتأخذ الانتماء السياسي للدولة المتكونة من ارض وسكان ونظام سياسي وبغض النظر عن الدين والعرق، فإن كل المواطنين سواسية في هذه الدولة أي كان دينهم أو عرقهم.

حقوق المواطنة في هذه الدولة، إقامة دولة على أسس لا تخضع للاحتجاج وكفالة استقرارها وتجنبيها الصراع الديني أو العرقي. الاعتراف بالتعدد العرقي أو الديني جعل الدولة للجميع. ولكل دينه أو عرقه.

مفهوم الدولة هذا هو اساس الدول الكبرى، وهو ما تناصره القوى الكبرى، رافضة ومقاومة أي محاولة لإقامة دولة على اساس ديني أو عرقي. كل محاولة في هذا الاتجاه تذكرها بمآسي الماضي وبكوارث الحروب الدينية

التي عانتها.

لكن من الغريب، غير المعقول، وربما غير المفهوم، ان نجد دولة اسرائيل تتأسس على العامل الديني، اليهودية ليست عرقاً وإنما ديناً. هذا الاساس يستبعد بالضرورة الأديان الأخرى، ويكون مصدر صراع وعنف. هكذا اضافة الى عوامل الاحتلال واغتصاب الارض، فإن الاساس الديني لهذه الدولة يكون عامل توتر وصراع.

لكن بينما نجد القوى الكبرى تعارض قيام أي دولة على اساس ديني، افغانستان - أو مستندة الى الدين - يوغسلافيا، ميلوزوفيتش. إلا انها لا تصمت فقط بل وتدعم هذه الدولة الدينية*.

إن جزءاً مهماً من عوامل الصراع، هونتاج الاساس الديني للدولة الاسرائيلية، المرفوض لغيرها، وما يثيره هذا الاساس الديني من كوارث، يعطي مصداقية لخاوف القوى الكبرى من أي دولة دينية، لكنه يثير تساؤلات جادة عن اسباب القبول به، ودعم الدولة الدينية في اسرائيل، خاصة ان القوة العظمى اليوم، نسبة لا بأس بها. من اصول مواطنيها معن عانوا الاضطهاد الديني في بلدانهم الأصلية. هكذا القوى الكبرى قد ولت اثر هذا الاساس السلبي جداً على تكوين الدولة في اراضي 48، وكونه عامل صراع وتوتر مع الجيران.

إن الاعتراف بدولة دينية في الكيان الصهيوني، يقود حتماً الى نشوء دولة دينية عند الذين يتكبدون طغيان هذه الدولة واضطهادها لهم. اذ ليس من مقدور القوى الكبرى منع نشوء دولة دينية لتواجه دولة دينية فيما يسمى اسرائيل. ارهاصات هذا التوجه لا يمكن تجاهلها ولا نكرانها ولا يمكن ايضاً منعها ما ظلت اسرائيل دولة دينية.

اذا ما تحول الصراع من مقاومة الاحتلال الى صراع ديني، فذلك يرجع

الى ان اسرائيل دولة دينية، مما يثير ردة فعل المسلمين، وهذا ما نشاهده في ظهور حركات اسلامية، ترفع شعار الإسلام بينما هي في الجوهر حركات مقاومة الاحتلال.

اسباب ظهور هذه الحركات وتصلبها وما يترتب على ذلك لا يجب البحث عنها في الاسلام، وإنما في انها ترد على دولة دينية، كون دولة اسرائيل دينية يجعل اليهودية ضد الاسلام، ويعطي المسلمين الحق في الرد بنفس السلام.

لكن هذا يعقد عوامل الصراع، ويخاطر بإدخال دين آخر الى ميدان الصراع، في فلسطين، لا يوجد يهود ومسلمون فقط وإنما مسيحيون، من ناحية هؤلاء حتى الآن في وحدة مع المسلمين، باعتبار المعركة تتعلق بتحرير الأرض، وقدم هؤلاء الشهداء أيضاً، وقادوا حركات تحرر الى جانب المسلمين. لكن عندما يتجذر الشعور الديني عند المسلمين بسبب الاساس الديني لدولة الاحتلال، فإن وحدة المسيحيين والمسلمين تصير مهددة، ويخاطر العالم هكذا بتوسيع دائرة العنف.

هل يدري المجتمع الدولي هذا؟

مع ذلك الاساس الديني للدولة الصهيونية، لن يصمد طويلاً. منذ الآن، في داخل هذه الدولة، يشكل العرب - مسلمون ومسيحيون 20% من السكان - عرب 48 - اصف الى هذا ان نسبة المهجرين من غير اليهود، تطورت بشكل ملحوظ، عام 1988 كانت 0.7% من مجموع المهجرين، بدأت ترتفع مع موجات الهجرة من الإتحاد السوفييتي السابق، حتى صارت 40% من المهجرين غير اليهود. مما يجعل نسبة السكان غير اليهود تصل 25% من السكان، هذا يطرح مشكلة الهوية الدينية لدولة ربع سكانها غير يهود. كما يطرح أيضاً مشكلة الديمقراطية وحقوق الاقليات ويجعل دولة اسرائيل منذ

الآن في مأزق بين الهوية الدينية والدولة الديمقراطية، ويصير واضحاً ان الهوية الدينية تتناقض مع دولة ديمقراطية.

في دولة اسرائيل - اراضي 48 - اضافة الى القدس الشرقية. يوجد 6.3 مليون نسمة، منهم اكثر من مليون عربي فإلى متى يقبل هذا المليون ان يعامل مواطناً بدون حقوق المواطنة؟

في عام 2000، اسرائيل اضافة الى القدس الشرقية، يبلغ السكان 6.3 مليون، بينما الاراضي المحتلة تضم 3 مليون نسمة. النسبة هكذا 55% مقابل 45% لصالح اليهود، لكن هذا التفوق السكاني يتبخّر قبل عشر سنوات، الزمن الديمقراطي في صالح الفلسطينيين، هؤلاء يصيرون أقلية ما بين عامي 2003 - 2004، بغض النظر عن اللاجئين خارج اراضي فلسطين.

والسؤال الذي يجب ان يطرح: الى متى دولة الهوية الدينية اليهودية يمكنها الصمود؟ والى متى يكون بإمكانها فرض حكم الاقلية؟ وبأي ثمن؟ اذن رغم محاولات الحفاظ على الهوية الدينية للدولة، وما يترتب على هذا من تفاقم وتوسيع دائرة الصراع، وتحوله الى صراع ديني، لن ينحصر بين اليهودية والإسلام، فإن اسرائيل حالياً تضم حوالي 23% من السكان غير اليهود، ولا يمكن لهؤلاء ان يقبلوا طويلاً معاملتهم على انهم مواطنون من الدرجة الثانية، ولا ان يرضخوا لحكم اليهود، كما لا يمكن لهذه الدولة ان تكون هكذا ديمقراطية.

الصراع والتوتر، يتفاقم هكذا داخل هذا الدولة، بين الهوية الدينية التي تستبعد وترفض الآخر ولو مواطناً، وبين الديمقراطية حيث المساواة في حقوق المواطنة.

الممارسات الانفعالية والدامية، ضد الفلسطينيين في اراضي 67، تعبّر عن هذا الصراع الداخلي، ومحاولة اسقاطه على الآخر.

نسبة غير اليهود، في الكيان، مرشحة للارتفاع باستمرار، اذا اخذنا في الاعتبار مثلاً ان 40% من الولادة الخامسة داخل الكيان، تجري في أسر عربية، وان معدل الولايات العربية 7.4 طفل لكل امرأة، وتصل احياناً الى 10 و 12 عند بعض الفئات العربية.

صحيح ان معدل الولادات عند اليهود الارثوذكس - شكيناز وسفاردا - يصل احياناً الى 7.6 طفل لكل امرأة، لكن هذا المعدل ينخفض كثيراً عند الفئات الاخرى، وخاصة العلمانيين.

تدني مستوى المعيشة، الظلم، القهر، يقود الى معدل ولادات عالي، النسل هكذا احدى صور الدفاع عن الوجود.

بينما ارتفاع مستوى المعيشة والشعور بالامان في حماية السلام، يقود الى انخفاض معدل الولادات.

إن أي مقارنة بين اغنياء وفقراء، تجعل هذه حقيقة واضحة، رغم انف مالتوس.

هذه المؤشرات تجعلنا نستخلص ان نسبة العرب داخل الكيان الصهيوني، في زيادة مستمرة تفوق مثلها عند اليهود، رغم محاولات كبجها.

هذا سيقود الى مزيد من الإختلال الديمقراطي، ويبرز التناقض حاداً بين الهوية الدينية والدولة داخل الكيان الحالي.

اضافة الى هذا الإختلال الداخلي، المرشح للتفاقم وما يثيره من ردود انفعالية عند السلطات، ثمة عامل آخر يزيده حدة، في عام 2050، ومن 36 مليون نسمة سكان مجموع فلسطين -48-67- لن يمثل اليهود غير 30% من المجموع ديمقرافياً، هذه النسبة هي نسبتهم عام 1930. عندما كانت فلسطين محمية بريطانية: أي اقلية.

الخوف من الصيرورة اقلية، يزد في ممارسات دولة اسرائيل

الانفعالية، دون ان يمنع هذا المصير.

معنى هذا، بكل وضوح، ان الحفاظ على الاساس الديني اليهودي للدولة أمر مستحيل، وإذا أصرت على هذا، ستكون دولة ميز ديني شبيهة بدولة الميز العرقي، في جنوب افريقيا، سابقاً وتتعري هكذا مزاجها الديمقراطية، وتصير اسوأ دولة في المنطقة، دولة قانون الاقلية.

عندئذ ردة فعل غير اليهود، أي الاغلبية، ستكون كارثية بالنسبة لليهود، ربما مصير دولة الميز العرقي، في جنوب افريقيا سابقاً، هو افضل التوقعات بينما اسوأها انتحار نووي، لأن اسرائيل لا تستطيع استعمال سلاحها النووي إلا في حالة الانتحار.

اذن رقم الثمن الفادح للحفاظ على دولة الميز الديني، وحكم الاقلية، فإن دولة التعدد العرقي - الديني، ستفرض نفسها في نهاية المطاف، كل وحيد ممكن، البديل عن هذا انتحار نووي.

بعض علماء السكان، من اسرائيل نفسها يرون ان العرب يملكون قبلة ديمقراطية، في مقابل قنابل اسرائيل النووية، لكن الفرق ان التفوق السكاني يجري ألياً. بينما لا تستطيع اسرائيل استخدام سلاحها النووي إلا في حالة الانتحار.

حجة يهود اسرائيل، في رفض هذا الحل، انه يذيب اسرائيل ويجعل منهم أقلية في دولة التعدد. ولهذا السبب ايضاً، يرفضون قطعياً عودة اللاجئين. هذه العودة تعني في نظرهم انتحار ديمقراطي - سكاني - لكنهم يقفون حيارى امام وضع الاراضي المحتلة عام 1967، الاحتفاظ بها اراضي محتلة يكلف غالباً، ولا يمكن ان يستمر الى الابد، ضمها يعني ايضاً انتحار ديمقراطي.

لكن كما تشير الاحصاءات والتوقعات، التفوق السكاني للعرب يتحقق تدريجياً، داخل دولة اسرائيل بغض النظر عن اللاجئين، وعن اراضي 67،

مما يعني ان الفارق زمني فقط. التفوق السكاني سوف يتحقق ولو في زمن اطول قليلاً.

هذا العناد سوف يؤخر، ربما دولة التعدد بعض الوقت ويزيد في عدد الضحايا والدمار ومخاطرتوسع الصراع، لكن هذا المصير لا يمكن لليهود اسرائيل تفاديه، لن تمنعه قنابلهم النووية، ولا طائرات الأباتشي ذات مفعول ديمقراطي، مهما اغتالت من نفوس، ولا يحول دونه الجدار العازل، ولا دولارات امريكا، ولا يخضع للفيتو الامريكي في مجلس الامن.

سواء قبل اليهود بهذا الحل أم لم يقبلوا به، فإنه صار الخيار الوحيد بديلاً للانتحار: الهوية الدينية للدولة الحالية، قريباً تصير موضع سؤال لاسباب ديمقراطية، وليس عسكرية، وغداً موضع استنكار ورفض، لتنتهي بالزوال. المسألة اذن مسألة وقت، والثمن الذي يستوجبه الإنتظار.

هكذا الصراع حالياً، ليس بين الفلسطينيين واسرائيل فقط كقوة احتلال، وانما هو ايضاً صراع بين مطلب التعدد الديني والعربي وبين الهوية الدينية لدولة اسرائيل، بين الدولة العلمانية حيث يتساوى المواطنون في الحقوق وبين دولة دينية تفرض قانون الاقلية.

هكذا الصراع يتحاوز عرب اراضي 67 الى داخل الكيان الصهيوني، القمع، الإبادة، الإغتيالات، التدمير التي تقوم بها اسرائيل يومياً في اراضي 67، موجهة ايضاً الى عرب داخل اسرائيل الى حد كبير.

هذه الدولة الدينية، التي تتآكل في الداخل، كارثة على المنطقة وتهديد لسلام وأمن العالم وسبب الحق الديني لأنها تبرر ظهور دول دينية اخرى. لا يمكن ان يرفض لحماس ما يقبل به لدولة اسرائيل.

الإسلام ليس ضد اليهودية، لكن هذه عندما تتجسد في دولة دينية طاغية، تمارس القتل والتدمير، فإنها تعتبر حقداً تتجاوز اثاره المنطقة.

هكذا الذين يزعمون نشر الديمقراطية وحقوق الانسان ويخافون الدولة الدينية، عليهم ان يدركوا قبل فوات الأوان، ان الديمقراطية وحقوق الانسان تبدأ أولاً بتأسيس دولة التعدد في فلسطين.

أما الذين يحاربون معاداة السامية ويتعاقبون مع اليهود بسبب ما اصابهم على ايديهم في الماضي، فإن عليهم حماية اليهود من انفسهم، الخطر على اليهود ليس فيما يزعم ارباباً، بل في اليهود انفسهم دولتهم تقودهم الى هاوية رهيبة وتجهز لهم وسائل انتحاره، ان اساسيات حل الصراع الدامي، تكمن في تغيير طبيعة دولة اسرائيل وتأسيس دولة التعدد: اسراطين.

هامش:

• الكتاب الابيض، مشروع حل الصراع قدمه معمر القذافي باسم: اسراطين، انها دولة تعدد ديني وعرقي يتساوى فيها مواطنوها.

انظر ايضاً:

– اللوموند 5 - 2 - 2001.

المقال: التطور الديمقراطي لمجموع اسرائيل – فلسطين، يثير القلق ما بين دراسة عالم السكان الفرنسي فيليب فرقيس، والاسرائيلي سيرجيو ديلا بيرقولا.

– موسوعة الصراعات: جان مارك بالانسي وآخرون.

ص. 1108 نشر ميشالون باريس 1999.

– مازق الكيان الصهيوني. د. رجب بو دبوس

مواقف 13.

نشر اكااديمية الفكر الجماهيري، المركز العالمي، 2004.

• المسؤولون في الإدارة الامريكية، لا ينفكون يعلنون رفضهم لقاطع لقيام دولة اسلامية في العراق، بعد ان اطاحوا بالطالبان في افغانستان عسكرياً، لكنهم يدعمون دولة دينية في اسرائيل، هذا ليس فقط كيلاً بمكيالين، وانما ايضاً ربما لا يدركون العلاقة بين الدولة الدينية في اسرائيل، ومحاولات اقامة دولة دينية في بلدان اخرى، الى حد كبير، رداً على الدولة الدينية في اسرائيل، هذه الدولة فيروس ينشر نمط الدولة هذا، خاصة في المنطقة، رد الفعل من طبيعة الفعل، التطرف الديني عند المسلمين، يجد مبرره في دولة اسرائيل الدينية وليس في الإسلام.

معمر القذافي في محفل الأمم
لنبقى معاً، الوقت متأخر*

ادموند جوف

استاذ في جامعة رينيه ديكارت - السوربون

من هو هذا الرجل الذي بعد ان هز العالم، صار اليوم موضع احترام وحتى اطراء؟

من اجل فهمه حاولت تجميع كلامه، حتى لو انه يبدو معقداً. لقد كان اسهل على معمر القذافي ان يتخلى عن السلاح النووي من أن يتخلى عن السلاح الإيديولوجي، السلاح الإيديولوجي له قوة تدميرية للعالم القديم، اكبر من القنبلة النووية.

هذه القنبلة - الإيديولوجية، ليست مخفية في اعماق الصحراء ، في كهف يصعب الوصول اليه، او في حفرة في مزرعة مهملة، لا .. إنها في تناول الجميع، توجد في كتاب والذي اطروحاته لو أخذت حقيقة بعض الجدية يمكن ان تغير العالم.

هذا الكتاب هو الكتاب الاخضر، في مجلد من حجم متواضع، فيه معمر القذافي يتناول في ثلاث فصول مشكلة الديمقراطية، سلطان الشعب - وحل المشكل الاقتصادي - الاشتراكية - والاسس الاجتماعية للنظرية العالمية الثالثة.

دراسات كثيرة عن العالم الثالث، لكن لم تجرِ دراسته على انه صانع إيديولوجيات، ليس القادة الذين يؤخذون في الاعتبار، وان الفكر الذي ينتجونه أو يطبقونه.

انظروا الى ماذا اختزل صدام حسين؟ مع انه كان احد الاوائل الذين تبنوا في الوقائع الإيديولوجيا العلمانية للبعث. لكن هذه الإيديولوجيا لا زالت قائمة، حتى لو ان الاحتلال يحاول تدمير اثار مؤسسها ميشل عفلق والذي فكره لا زال يقض مضجع القادة العرب.

كاسترو ايضاً سوف يختفي، لكن الجيفارية تستمر تغذي احلام امريكا اللاتينية.

ماو ولين بياو، لا يجب ان يتقلبا سريعاً في قبريهما، سيأتي اليوم، حيث الانسانية ظمأى، سوف تنهل من افكارهما لكي ترسم طرقاً جديدة. وخوف الديغوليين لا مبرر له ، الجنرال وضع عقيدة أجلاً أو عاجلاً، ستكون مصدر حماس جديد، وهكذا ايضاً عدم الانحياز حتى لو كان في البداية يتوبيا.

في 2 نوفمبر، في باب العريزية، اعتقد انني فاجأت معمر القذافي، عندما سألته:

- ماذا تتمنى ان يحتفظ التاريخ منك: السلام الذي حققته لبلدك، تحرير المرأة، النهر الصناعي العظيم؟

حقوق في السماء برهة، وفكر لحظة، قبل ان يجيب:

- إنني طبقت الديمقراطية المباشرة في بلدي، وإن شعبي يقود نفسه، بدون حكومة ، بدون نواب وبدون ممثلين.

الديمقراطية المباشرة، هذا هو مفتاح الكتاب الأخضر.

في ركاب القذافي تتجدد اسلحة اخلاقية، والتي هدفها تدمير العالم القديم، من اجل اعطاء الكلمة للشعوب.

نحن عرفنا هذا منذ اكثر من 200 سنة، عندما فولتير، ديدرو، روسو، ومجموع الموسوعيين، يدمرون العالم القديم من اجل افتتاح الأزمنة الحديثة. لقد ترتب عن هذا سلبيات، وعدم يقين، وتخبطات، وكان هناك الإرهاب، ورديفه المحزن من المقطوعة رؤوسهم، والمعدمين بالرصاص والغرقى، لكن في نهاية النهايات مدمروا الباستيل انتصروا.

في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، كما في غيرها نحن نعرف جيداً ان الافكار هي التي تقود العالم.

معمر القذافي واعى جداً بهذا، وبفضل الافكار فإن فكره يتطور، لكن

الامر يتعلق بعملية طويلة الأمد، وتغير بطيء داخلي بدأ منذ عشر سنوات، ثم لا ننسى أبداً التسامل الطويل في وحدة الصحراء بين رمال الكتبان والصخور التي صقلتها عصور طويلة من رياح السيروكو. هذه التأملات يمكن ان تستمر يومين أو ثلاث وتمثل بالنسبة للقائد فعالية صيام مطهر. الرسول قال: الله حرم الناس من المعارف العليا، أولئك الذين يتبعون الطريق، يتبنون استراتيجيات مختلفة، لكن لا يتعرقل فعلهم، لا احد يعرف حقاً من هم.

كيف نعرف الوسيلة التي بفضلها انسان يستطيع العبور في الرحلة التي فيها يستلم الرسالة، أي تلك التي يصفها فيها في الممارسة، وان يصير هكذا انساناً كاملاً؟

واذا اللحظة المناسبة توافقت نهاية عام 2004، واذا كان المكان حيث سوف تحدث تغييرات عميقة في الجغرافيا السياسية هو طرابلس؟ مدركين ان معمر القذافي يملك إرادة حازمة للعمل من اجل انجاز قدره. انها عندئذ اللحظة التي يجب فيها ان يكون حاضراً للذهن تلك الكلمات التي قالها عيسى لحجاج ايموس، منذ 2000 سنة: لنبقى معاً، الوقت متأخر.

هامش:

* خاتمة كتاب: معمر القذافي في حفل الأمم.

ص. 137-138-139.

بقلم ادموند جوف، اتساذف بجامعة السوربون

نشر لارشييل اغسطس 2004

ترجمة: د. رجب بودبوس

يقع الكتاب في 279 صفحة

من ص. 7 الى 139 يستعرض المؤلف ذكريات وانطباعات وحوارات مع معمر القذافي.

من ص. 193 الى نهاية الكتاب يرفق ملحقاً بترجمة فرنسية لما يلي:

- الكتاب الأخضر.
- اعلان قيام سلطة الشعب.
- الوثيقة الإفريقية لحقوق الانسان والشعوب.
- الوثيقة الخضراء لحقوق الانسان في عصر الجماهير.
- اعلان سرت.
- البيان التأسيسي للإتحاد الإفريقي.
- تطبيق قرار قمة سرت حول الإتحاد الإفريقي.
- اعلان دوربان.
- عائشة معمر القذافي: اقوال حرة.

مونتسكيو: من هو؟
بمناسبة اهداء الرئيس شيراك مؤلفاته
للأخ القائد معمر القذافي

مونتسكيو، شارل دو سكونذا، بارون دولابرد ودو مونتسكيو، ولد في 18 يناير 1689، في لابرده قرب مدينة بوردو، وتوفي في مارس 15 فبراير 1755 ينتمي لأسرة من نبلاء الحروب، من القضاة، في مدينة بوردو تعيش في سعة وذات مكانة اجتماعية، لكن مونتسكيو كان يحب الفقراء ويختلط بهم، حفظ لهجتهم وتعاطف مع عاداتهم، حتى انه عند تميمه اختار متسولاً ليكون عرابه. باختصار كان يرى الفقراء اخوته، ورغم اصوله الأرستقراطية لم تنسجم ابداً مع الحياة الباريسية وخاصة انماطها الأرستقراطية.

درس القانون، اقتداء، وتحصل على اجازة في القانون عام 1708، وعمل قاضياً فترة قصيرة. عندما توفي عمه وورث عنه منصبه كقاضٍ في المحكمة العليا، وكان عمره آنذاك 27 سنة، كما كان عضواً في أكاديمية بوردو، يعتبره بعض الباحث مؤسس القانون العام المقارن، وعلم اجتماع القانون.

في بداية حياته العلمية اهتم بالشؤون والظواهر الطبيعية وكتب مذكرة حول الصدى عام 1718، وحول امراض الغدد الكلوية، وحول شفافية الاجسام في نفس العام. كما درس شتى الحشرات والضفادع والبط، لكن الحيوان الأكثر غرابة الذي اثار اهتمامه، بعد ذلك كان الإنسان، فأخذ يبحث عن تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال شبكة اسباب مختلفة، طبيعية وأخلاقية. الاهتمام بالانسان ظهر في مؤلفاته التالية وخاصة في كتبه رسائل فارسية واسباب عظمة وانهيار الرومان وروح القوانين. بالنسبة لهم قوانين الحياة الاجتماعية في «علاقات ضرورية تنتج من طبيعة الاشياء، هذه الكتب الثلاث سوف نهتم بتلخيصها والتعليق عليها، باعتبارها تتضمن افكاره الرئيسية فيما يتعلق بأغرب الحيوانات: الإنسان.

* رسائل فارسية: رسائل خيالية كتبها شخصان من فارس، جاء للبحث في الحضارة الأوروبية، وهذه الرسائل تمثل لوحة نقدية للأخلاق الباريسية

والمجتمع الفرنسي، ويجري هذا النقد بأسلوب تهكمي وساخر، مونتسكيو افترض وجود غربيين واراد تصوير نظرتهما للحياة والاخلاق في المجتمع الفرنسي.

الناس تنتقد وتسخر من عادات وتقاليده وسلوك مجتمعات اخرى، تبدو لها غريبة، لكن لو نظر هؤلاء في عاداتهم وسلوكهم واخلاقهم بعيون غربية، اجنبية، فإنهم سوف يسخرون ويتهكمون على انفسهم.

هكذا في هذه الرسائل، تظاهر مونتسكيو بأنه يرى المجتمع، حيث يعيش بعيون فارسيين، قدما الى باريس وفوجئا بما يريان، وهو هكذا يدعو أهل باريس الى النظر الى حياتهم الخاصة، والى مدينتهم، كما كان سيراهم أهل أصفهان وأهل فارس: عندئذ سوف يندهشون لا من الآخرين بل من انفسهم، لا من العمائم بل من القبعات، لا من كون الرجل له عدة زوجات شرعيات، بل من كونه ليس له إلا زوجة واحدة، لا من عادة خلع النعال عند دخول المساجد، بل من عادة كشف الرأس عند اجتياز عتبات الكنائس، لا من ان الناس يعيشون في بيوت واطنة، بل من كونهم يعيشون في بيوت متعددة الطوابق، لأن مساحة الشوارع اضيق من ان تسعهم لكثرتهم.

في هذه الرسائل كشف مونتسكيو عن براعة في النقد والتهكم على الأوضاع الاجتماعية. الباريسيون يمكنهم السخرية والتهكم في حياة الآخرين، لكن لو نظروا الى حياتهم، بعيون الآخرين فإنهم عندئذ سوف يسخرون من انفسهم.

المغزى واضح، نسبة الانظمة الاجتماعية، وبالتالي لا يمكن اعتبار ان نظام حياة يتفوق على آخر، وهو يقول: إنني انظر لكل شعوب اوربا بنفس النزاهة التي انظر بها لشعب مدغشقر!

اختيار الفارسيين ليس صدفة، انهما يمثلان حضارة ونمط حياة مختلفة

عن حضارة أوروبا وأنماط حياتهما، مما يعني أن مونتسكيو يريد إظهار كيف تفكر الحضارة الإسلامية، وكيف ترى الحضارة الأوروبية، وإذا كان الأوروبيون يتهمون ويسخرون من عادات وأنماط حياة المسلمين. في هؤلاء أيضاً يمكنهم التهمك والسخرية من عادات الأوروبيين. اليوم ما أحوج الأوروبيين عندما ينتقدون مثلاً، أوضاع المرأة في المجتمعات الإسلامية، أن ينظروا بعين الغير إلى أوضاع المرأة في مجتمعاتهم. بالطبع لدى المسلمين الكثير مما يقولونه في هذا المجال، مثلاً أدهشني تماماً عندما عشت في فرنسا زمناً، أن المرأة تفقد اسمها مع كل زواج، وتسمى باسم زوجها، حين يتغير الأزواج، تتغير أسماء المرأة، إنها اليوم مدام جان، وغداً مدام دبوا، وبعد الغد مدام دوفال... أدهشني أيضاً أن الرجل له زوجة واحدة، ولكن عدة عشيقات، كما أدهشني أن للمرأة زوج وإيضاً عدة عشاق... والقائمة قد تطول.

بالطبع في حضارتنا ونمط حياتنا ما لا يحظى بإعجاب الأوروبيين، لكن أيضاً في حضارة أوروبا وأنماط الحياة الأوروبية ما لا يحظى بإعجاب المسلمين.

رسالة مونتسكيو، في رسائله الفارسية واضحة: لكل مجتمع عاداته وتقاليده، وليس المطلوب أن تحظى بإعجاب الغير، عندئذ مونتسكيو مع التنوع والتعدد واحترام الخصوصيات الاجتماعية والثقافية، البديل عن هذا نزاع عبثي.

في الرسائل نجد أيضاً بذور أفكارها التي طورها ونماها بعد ذلك مثلاً، أن الناس يولدون دائماً في مجتمع، وبهذا لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة، وإن المصلحة الذاتية ليست أساساً كافياً للأنظمة الإنسانية كما زعم هوبز، وإن الجسد وشهوة التسلط هما من بين المصادر الأساسية

للاستيراد. كما يؤكد ان اختلاف الازمنة والامكنة يؤثر في نظم المجتمعات. وإن القوانين تعبر عن علاقات الاشياء، وتتبع المناخ والمساحة، وطرق المواصلات وطبيعة الحكم ومبدأ يضمن سلامة اداء الحكم. عندئذ فرض نظام، عادات، تقاليد مجتمع على مجتمع آخر، يبدو مستحيلاً وجهداً عبثياً. كما لا يمكن تقييم نظام اجتماعي وفق معايير مستقاة من نظام اجتماعي آخر.

* بحث في اسباب عظمة وانهيار الرومان 1734.

وهو دراسة تفسر، من خلال اسباب سياسية واخلاقية، تطور عظمة الرومان وانهيارهم.

بالنسبة لمونتسكيو توجد علية في التاريخ، ليست الصدفة هي التي تحكم العالم، الرومان حققوا سلسلة من النجاحات المتواصلة، حين اتبعت حكوماتهم سياسة واحدة، وتكبدوا سلسلة نكبات حين اتبعت سياسات اخرى، سبب العظمة والانهيار اذن سياسي، ويخلص الى ان هناك اسباب عامة معنوية ومادية، تؤثر في كل حكومة، هذه الاسباب تصنع الحكومات، تحافظ عليها او تدمرها وكل الاحداث في نظره، خاضعة لهذه الاسباب، واذا تصادف ان معركة واحدة دمرت فرداً أو دولة، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الوضع الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة، الفصل 18 هذا يعني ان هناك سبب مباشر، هزيمة في معركة، لكن ليس هو الذي يدمر دولة ما، ثمة اسباب غير مباشرة لأن انهيار دولة لا يكون بسبب هزيمة في معركة واحدة. التاريخ يبرهن على هذا، دولة ما يمكن ان تهزم دون ان تنهار، الاسباب ابعد اذن من هزيمة في معركة واحدة. انها تلك التي صنعت الوضع الذي جعل الدولة تنهار بسبب هزيمة في معركة واحدة. لكن مونتسكيو يوسع تأملاته ابعد من تفسير عظمة وانهيار الرومان،

فذهب الى ان العلاقات بين الافراد والجماعات تكون أقل توثقاً في المجتمع الحرّ منها في المجتمع الاستبدادي، ذلك لأنه في ظل الحرية، لا بد من وجود اختلافات ومنازعات، لأن المجتمع الحرّ يقوم على المصالح والتصالح والتوثيق، بين جماعات معترف بها ولكل منها مصالح خاصة، مما يجعل الإجماع لا محل له في مجتمع حرّ، ويرتب هذا الاختلاف والنزاع دون إمكانية قمعه.

وعلى هذا الاساس، يفقد فكرة ان انهيار الرومان، كان بسبب النزاعات والانقسامات، ويأخذ على الذين بحثوا في تاريخ روما، انهم لا يكونون من التوكيد ان دمار روما نشأ من الانقسامات الداخلية ومن جماعات متنازعة فيما بينها.

بالنسبة له هذه الانقسامات والنزاعات، على العكس ايجابية وليست سلبية، لكن لم يدرك هؤلاء المؤرخون ان هذه الانقسامات كانت ضرورية ويخلص الى قاعدة عامة: انه كلما كان كل فرد هادئاً في جمهورية ما، فإن مثل هذه الدول لا تكون حرّة، اذن الاضطرابات، الانقسامات والاختلافات، على العكس تعبر عن حرية الدولة وحرية المواطنين. وبالتالي غياب القمع والاستبداد.

لكن كان عليه تفسير الاتحاد، رغم الاختلافات والانقسامات، في رأيه ما يكون الإتحاد الحقيقي، ليس غياب الاختلافات والانقسامات، وإنما انسجام فيه كل الاجزاء، مهما بدت متعارضة تعمل على بلوغ اكبر خير للمجتمع. ويشيد هذا بالتضحيات المتعارضة في الموسيقى والتي تعارضها ضرورياً، لكنها تؤلف في النهاية انسجاماً. هكذا الإتحاد يمكن ان يوجد في دولة حيث يوجد في الظاهر الإضطراب - الفصل 9.

لكن تحليل هذا المثل يقود الى عكس ما هدف منه مونتسكيو، فهو غير

دقيق وغير صحيح. لو جعلنا عدة آلات موسيقية تعمل تلقائياً، فإننا لن نخرج بانسجام وانما نشاز، إن ما يجعل النغمات المختلفة وفرضاً متعارضة، تقود في النهاية الى الانسجام في قطعة موسيقية، انها تعمل وفق نوته موسيقية، تحدد لكل آلة دورها، ولكل نغمة مكانها وهذا بالضبط مما يحتاج اليه المجتمع: نظام اجتماعي يتحدد فيه دور كل عضو، لكي يقود التعارض والاختلاف الى خير الجميع.

مونتسكيو هكذا يكره الهدوء والسكينة، ويفضل الاضطراب والنزاع والانقسام، باعتبارها تعبر عن حياة حرة للمواطنين، وعدم وجود سلطة قمعية تمنع الاختلاف والنزاع: بالنسبة له المواطنون الأحرار لا بد وأن يختلفوا وأن يتنازعوا، والاضطرابات والمنازعات تشير هكذا الى ان الدولة حرة، عدم ظهورها لا يعني عدم وجودها، وانما يعني انها مقموعة، هكذا الهدوء والسكينة في المجتمع يشيران، لا الى عدم وجود المنازعات والاضطرابات، وإنما الى ان النظام الاستبدادي يمنع التعبير عنها، إنها اذن مكبوتة.

هذا في بعض الاحوال والظروف ممكن، قوة السلطان وطفغيانه يحول دون التعبير عن المنازعات والاختلافات، لكن من الممكن ايضاً ان الاضطرابات والمنازعات تبرر ظهور سلطان استبدادي، وتجعله مقبولاً.

اذن حرية الدولة ليست وجود اضطرابات ومنازعات، والدكتاتورية ليست غيابها، الحرية تكمن في النظام الاجتماعي الذي يعطي الحق في الاختلاف دون اللجوء الى الضعف. كل الانظمة الديمقراطية، تقوم على هذا المبدأ: احتكار العنف، وجعل الخلاف والنزاع يجري في هدوء يرسمها القانون.

من غير الممكن القبول بأن الاضطرابات والانقسامات تعبر عن حرية

المجتمع، وأن غيابها يعبر عن الاستبداد، ذلك لأن الانقسام والنزاع والاختلاف. يمكن أن يبرر قيام حكم تسلطي، في حالة مجتمع مضطرب يسوده الخلاف والانقسام، وحين يعجز كل واحد عن ضمان أمنه ومصالحه وأحيانا حتى حياته، فإنه يقبل التسليم في حريته لسلطان استبدادي مقابل الأمن والأمان والسلامة. لهذه ظاهرة الاضطراب والانقسام والنزاع، لا تبرهن على أن دولة ما حرة. إلا إذا تم الوصول الى اسلوب يمنع تحول الانقسام والنزاع والاختلاف الى عنف، اذن ما يجعل دولة ما حرة، ليس الاضطرابات وانقسام وخلاف المواطنين، وإنما الوصول الى نظام يحول دون العنف ودون استعباد الناس.

إن نوعية وطبيعة النظام هي التي تحدد حرية الدولة او استبدادها وليس وجود أو عدم وجود اضطرابات ومنازعات. ولا يمكن أخذ الاضطرابات والمنازعات دليلاً على حرية الدولة، ولأ لصاصت بعض المجتمعات الفارقة في الاضطرابات والمنازعات أكثر حرية من الدولة المسماة ديمقراطية.

التغيمات في الموسيقى مختلفة وليست متعارضة، لهذا، وبفضل النوتة الموسيقية تكون في النهاية كلاً منسجماً واحداً، هو القطعة الموسيقية، اذن ثمة فرق بين التعارض والاختلاف، تعارض الناس لا يقود تلقائياً الى خير المجتمع. وإنما يتطلب منهم الوصول الى نظام حياة يجعل التعارض مفيداً وإيجابياً.

النظم الليبرالية أخذت مثال الموسيقى على علاقته، وظهر هذا في شعار دعه يعمل، دعه يمر، عمل الافراد لصالحهم يقود أكياً، بفضل اليد الخفية الى مصلحة الجميع، لكن هذا لا يقود الى دولة حرة حقاً.

إن ما يجعل دولة حرة أو غير حرة، يرجع الى نظام حياة الناس معاً، وعلى الأخص النظام السياسي. وهذا ربما ما قاد مونتسكيو الى وضع كتابه

الاساسي: روح القوانين.

على الرغم من أنه يبدو كما يشير العنوان بحثاً في القانون، إلا أنه مع ذلك يتناول نظرات في كل ما يتصل بالسلوك الانساني. وايضاً البحث في مسائل تتعلق بمزايا مختلف الشرائع.

هذا الكتاب صدر أولاً عام 1750 بدون اسم مؤلف، وبلغت طبعاته عشرين طبعة واستغرق من مونتسكيو عشرين سنة، ويتكون من 31 كتاباً وربما لهذه الاسباب، كان الكتاب يعوزه التنظيم، وقد حاول بعض الباحثين ترتيب فصوله.

قيمة كتاب روح القوانين تقوم في امرين:

– تصنيف النظم السياسية.

– بحث تاريخي ومقارن في الاجتماع السياسي.

أنواع الحكومات:

صنف أنواع الحكومات، وفق ثلاثة اشكال، كل منها يتميز بمبدأ وبطبيعة.

يقصد بالطبيعة، طبيعة الحكومة: الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة.

ويقصد بالمبدأ: الروح – الوجدان – التي تسري في القائمين بالحكم، اذا

كان الحكم يعمل على افضل وجه.

اذا حكمت الحكومات حكماً صحيحاً، فإن المشرع الذي ينتهك بمبدأ

الحكم سوف يثير الثورة عليه، أما اذا ضعفت الحكومة جراء ضعف بمبديتها

الاساسي، فلا يمكن انقاذها إلا بمشرع قادر على تقوية هذا المبدأ.

هذا يعني ان المشرع غير المجتمع، أو هو جزء من المجتمع، وبالتالي يمكن

ان ينتهك مبدأ الحكم، وهذا ما يبرر لديه فضل السلطات التشريعية

والتنفيذية والقضائية.

شخص المشرع يقصد به شخص استثنائي، يلجأ اليه المجتمع من اجل وضع قوانينه الاساسية.

لكن مونتسكيو خاط في مهمة المشرع، احياناً يرى ان على المشرع ان يكيّف القوانين التي يسنّها مع الروح العامة للمجتمع، وحياناً اخرى نراه يدعو المشرع الى سنّ القوانين، وحتى الاستعانة بالدين، من اجل محاربة الروح العامة للمجتمع. الامر يتوقف عنده على كونه يحب أو يكره هذا النظام أو ذاك. اذا كان يحب نظاماً ما فإنه يدعو المشرع الى ان يكيّف القوانين التي يسنّها مع الروح العامة للمجتمع، أما اذا كان يكره نظاماً فإنه يدعو المشرع الى سنّ القوانين والاستعانة بالدين، لمحاربة الروح العامة للجميع. المشكلة هنا ان ينترك للمشرع كما يتصوره سلطة تقديرية واسعة. نظم الحكم من حيث طبيعتها تنقسم الى ثلاث: الجمهورية، الملكية، الدكتاتورية.

الجمهورية هي نظام حكم الشعب فيه كمجموع، أو بعض الأسر تملك السيادة.

الملكية نظام حكم، فيه أمير يحكم، وفقاً لقوانين تنشئ قنوات سرعان السلطة الملكية، وكنماذج لهذه القنوات، نذكر: ارسنقراطية تتولى مهام العدالة محلياً، وبرلمانات ذات مهام سياسية، وهيئة دينية ذات حقوق معترف بها، ومدن لها امتيازات تاريخية.

الدكتاتورية، أو الحكومة الاستبدادية، هو حكم الفرد الواحد، والذي لا يسترشد ولا يتوجه إلا بإرادته الخاصة واحواله الشخصية.

مبادئ هذه الحكومات مختلف:

الفضيلة مبدأ الجمهورية.

الشرف مبدا الملكية.

الخوف مبدأ الدكتاتورية.

تنقسم الجمهوريات الى ديمقراطية والى ارسنقراطية، نموذج الجمهورية الارسنقراطية نجده عند اليونان، وفي روما.

وحيث انه جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية، فقد كان يتعمد مجموع الصفات الضرورية للمحافظة عليها في حالة الديمقراطية، حب الوطن، والإيمان بالمساواة والزهة والتعفف. مما يجعل الناس يضحون بملذاتهم الخاصة في سبيل المصلحة العامة. ووجه نموذج الديمقراطية الارسنقراطية في الجمهوريات المعاصرة له، مثل جمهورية البندقية. الفضيلة فيها هي الاعتدال في السلوك، وفي المطامح لدى اعضاء الطبقة الحاكمة.

الملكيات، كما وجدها في فرنسا، وسائر دول اوربية اخرى، فقد رأى فيها النظام العصري لحكم بلد متوسط الحجم، مبدأ الملكية هو الشرف، وهو قيمة لا توجد إلا في مجتمع يقوم اساساً على وجود امتيازات وتفضيلات لقلّة من الناس، ويقول مونتسكيو: بدون ملكية لا توجد نبالة وبدون نبالة لا توجد ملكية، لأنه عندئذ لن يكون إلا حاكم مستبد – الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

الدكتاتورية ليس لها فضيلة، إنها تقوم على الخوف، ولا تقبل أي سلطات وسطى، واذا حدث فيها اعتدال، فذلك بفضل الدين، الدكتاتورية تلقي بالناس في المذلة والهوان، وهي لا تحافظ على كبارنا إلا بفضل سفك الدماء، وتطلب من الناس طاعة عمياء، أما التربية والتعليم فهما يهدفان فقط الى تكوين افراد يدينون بالطاعة العمياء، يعوزهم التفكير المستقل.

لكن الطاعة العمياء تفرض الجهل فيمن يطيع، وايضاً فيمن يأمر، لأن من يأمر ليس من حقه ان يفكر أو يشك، عليه فقط ان يريد، ومن يطيع ليس عليه التفكير، بل عليه التنفيذ فقط، التربية عندئذ تقتصر على بث الخوف في قلوب الرعية «ذلك لأن المعرفة ستكون خطرة» – الكتاب الأخضر، الفصل الثالث.

كما ليس في الدول الاستبدادية عظمة النفس - الكرامة - لأن الأمير نفسه لا يملكها - الكتاب الخامس، الفصل الثاني عشر - ويشبه مونتسكيو صنيع الحكومات الاستبدادية بالمتوحشين، الذين يقطعون الشجرة من جذورها من أجل جني ثمارها - الكتاب الخامس، الفصل الثالث عشر - ومن خصائص حكومات الاستبداد قلة القوانين، لأن ذلك يفسح المجال واسعاً لمزاج واهواء الحكم. ولا بد أن يكون المحكومون جهلة وجبناء وبدون كرامة، يربون على ألا يستجيبوا إلا للخوف والتهريب، لكي يدوم حكم الاستبداد. ويتساءل مونتسكيو: أن الناس يحبون الحرية ويكرهون القهر والعنف، ومن المحتمل أن يثوروا ضد الطغاة، فلماذا يعيش الناس تحت الاستبداد؟ يفسر هذا بأحد آخرين.:

- الامبراطوريات الواسعة لا بد وأن تحكم استبدادياً، كما يكون الحكم فيها قوياً النفوذ.

- والأهم، أن الشرط الوحيد لقيام الدكتاتورية هو الشهوات الإنسانية، وهذه موجودة في كل مكان.

هذا التفسير يشبه عامل الثورة، ومع أنه يجذب الاضطرابات والاختلافات والمنازعات. إلا أنه يرى: «أن الطغيان هو النظام الطبيعي في الثورات الشعبية، أي لن ينتج عن الثورة إلا الطغيان. لهذا يكتفي بوصف الدكتاتورية دون اقتراح سبل الخروج منها وتأسيس مجتمع حر، أربعة وأربعين سنة بعد ذلك، جاء الرد من الثورة الفرنسية.

فصل السلطات:

يدعو مونتسكيو الى فصل واضح بين السلطات الثلاث: التشريعية، التنفيذية والقضائية.

السلطة التشريعية وتختص بسن القوانين والقرارات العامة. التنفيذية وتختص بالتنفيذ، وتشمل أيضاً الشورى الخارجية، والسلطة القضائية وتختص بالنظر في المنازعات والجرائم مؤكداً أن الفصل القاطع هو شرط الحرية، فيقول: إذا اتخذت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية، لن يكون هناك حرية، إذ يخشى أن الحاكم هو نفس الهيئة التشريعية، يسنّ قوانيناً استبدادية وينفذها استبدادياً.

ولن يكون هناك حرية أيضاً، إذا السلطة القضائية كانت غير منفصلة عن السلطة التشريعية، وعن السلطة التنفيذية، لأنها إذا كانت متحدة بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحررياتهم ستكون اعتبارية. إذ يكون القاضي مشرعاً أيضاً، وإذا اتحدت بالسلطة التنفيذية، يصير القاضي سلطة بطش. وسوف يضيع كل شيء، إذا نفس الشخص أو الهيئة من الرؤساء من النبلاء، أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معاً: سلطة سن القوانين وسلطة تنفيذ القرارات العامة وسلطة الفصل في الجرائم بين الافراد، وفي المنازعات - الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس.

مطلب الفصل بين السلطات يتأسس هكذا، ضرورة على أن السلطة التشريعية هي هيئة أو مجلس، وليست عامة الناس، مما يقتضي الحد من إمكانية استبدادها واحتكارها لكل السلطات، وذلك بفصلها عن التنفيذي وعن القضاء.

مع ذلك، إذا كان فصل السلطة التنفيذية عن السلطة القضائية وعن السلطة التشريعية أمراً ضرورياً، وكذلك فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية وعن السلطة التشريعية. إلا أن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية يخضعان ضرورة للسلطة التشريعية، السلطة التنفيذية تنفذ قرارات السلطة التشريعية وقوانينها، والقضاء يحكم ضرورة وفق قوانين سنّها التشريعي.

ولهذا على خلاف ما يذهب مونتسكيو لا يمكن فصل السلطة التنفيذية ولا السلطة القضائية عن السلطة التشريعية، وإلا صاروا غير ملزمين بتنفيذ ما تشرّعه السلطة التشريعية. هكذا يمكن ان يكون الفصل من جانب واحد: الا تتدخل السلطة التنفيذية ولا السلطة القضائية في التشريع.

مع ذلك خشية استبداد السلطة التشريعية أمر مشروع، باعتبارها في يد هيئة أو مجلس، لكن هذا غير وارد اذا كانت السلطة التشريعية العليا هي الشعب نفسه، أما استقلالية القضاء، فهي في الحكم وفق القوانين وليس وضع القوانين.

من ناحية اخرى لا يمكن فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية وعن السلطة القضائية، إلا اذا كانت السلطة التشريعية لا تعبّر ولا تجسّد سيادة المجتمع، وإن هناك اختلاف بين السيادة وبين، السلطات الثلاث. وهو امر ليس واضحاً عند مونتسكيو، لكن في هذه الحالة إما الإقرار بجسّد السيادة، فوق السلطات الثلاث، وإنما افترض ان هذه السلطات تنبثق عن السيادة الكلية، لكن ماذ يبقى من السيادة؟

هذا بالضبط ما قاد الى مفهوم السيادة في الديمقراطيات النيابية الصوري، الشعب يملك السيادة، لكنه يفوض بها ممثليه، هذا بالطبع يستلزم فصل السلطات.

لكن من الممكن تصور فصل السلطة التنفيذية والسلطة القضائية لكن من غير الممكن تصور فصلها عن السلطة التشريعية. لأن ما تنفذه السلطة التنفيذية هو ما تقرره وما تسنه السلطة التشريعية. وما تحكم وفقه السلطة القضائية هو ايضاً القوانين التي تسنها السلطة التشريعية. بغير هذا نخاطر بنشوء ثلاث دول في دولة واحدة.

اذا ساكنا ماذا يضمن ان السلطة التنفيذية والسلطات القضائية، ينفذان

ويلتزمان بالقرارات والقوانين والسياسات التي تصدرها السلطة التشريعية؟

هنا لا بد من افتراض سلطان يجسد السيادة العامة، ولا تقبل فصلاً، وعليه فإن الفصل بين السلطات، يقوم في نهاية المطاف على ان السيادة - السلطان - هي التي تلزم السلطات كل بدورها ومهامها. وهذا يظهر الفرق بين السلطان الذي يجسد السيادة العامة، ويظل واحداً مهما تنوعت اشكاله العملية، وبين السلطات المستمدة من السلطان، والتي تتميز فيما بينها. اذن حتى في نظام يتبنى فصل السلطات، وحدة السلطان ليست موضوع نقاش. سواء كان سلطان فرد، أو هيئة أو الشعب.

اذن ربما موننتسكيو يتحدث عن فصل السلطات، وليس السلطان الذي يظل واحد لا يقبل التجزئة. وعندما يدعو الى فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية، عن القضائية، فلان التشريعي سلطة وليس سلطاناً، انه الجهة الممكنة بالتشريع، التي يمكن للسلطان اعفاءها او استبدالها، لكن في حالة توسيع الديمقراطية، وتطابق السيادة مع ممارستها، والتمكن من ان الشعب يمارس السيادة لا ان يفوض بها السلطات، فإن التشريعي يتحد مع السيادة ويكون مطلب الفصل لغزاً.

عذر موننتسكيو ان يكتب انطلاقاً من الهام ديمقراطية تفويضية، يفوض فيها الشعب نواباً عنه بالسلطات الثلاث. عندئذ فصل التشريعي عن السلطات الاخرى، يكون له معنى ومبرر، بالطبع لا يجب ان ننسى انه كان يكتب في اوائل القرن الثامن عشر، وأنه تأثر في مطلب فصل السلطات، مما لاحظته تجريبياً من اداء المؤسسات الإنكليزية عام 1730، أما شعارات ثورة 1789، لم تظهر بعد في الافق السياسي.

روح القوانين يهدف الى «البرهان على ان القوانين التي تنظم شؤون

المجتمعات، ليست تعسفية أو غير قابلة للتغير، كما ليست اختراع نزوة، لكن أيضاً ليس هناك مبدأ ميتافيزيقي يشبثها الى الابد، فتبقى رغم اختلاف الأزمنة والأمكنة. القوانين تعبر عن علاقات اشياء، وتتبع المناخ والمساحة وطرق المواصلات، وطبيعة الحكم ومبدأ يضمن للحكم سلامة الاداء. وهنا يواصل الدفاع عن مبدأ النسبية الذي يحكم المجتمعات، كما طرحه في رسائل فارسية. ومع انه يرى إمكانية المشرع الاستعانة بالدين، وأن الدين يمكن ان يخفف من وطأة الدكتاتورية. إلا انه يرى «أن الدين حيلة بارعة بأيدي الأقوياء بفرض هيمنتهم على الفقراء» عبارة نابليون، بعد زمن مونتسكيو، تعطيه المصادقية: بدون الدين كيف نقنع الفقراء بالصبر على فقرهم؟

هكذا اذا كان الدين كما يقول، فستكون استعانة المشرع به لصالح الأقوياء، ويمكن أيضاً ان يعين أنظمة الاستبداد.

إن أهم ما اثار الاهتمام في كتاب روح القوانين، وما اهتم به الامريكان، خاصة هو رايه في النظام الفيدرالي، فبالرغم من انه يرى ان الامبراطوريات الواسعة لا بد وان تحكم استبدادياً، إلا ان النظام الإتحادي، في نظره، أبطل هذا الشرط، لأن الدولة الإتحادية تتمتع بإصلاح حكومات داخلية، لكل ولاية، وبالنسبة للخارج، لها بفضل قوة التجمع وكل مزايا الملكيات الكبرى.

وايضاً رايه في ضرورة فصل السلطات، والذي يتأسس على ان « كل انسان يملك سلطة، فإنه يسيء استعمالها» لذلك يجب ان السلطان يحد من السلطان. هكذا فصل السلطات، يجعل كل سلطة حداً من السلطات الاخرى، ويمنع بالتالي احتكار السلطان، بالنسبة له: يجب توزيع السلطان بشكل يجعل التوازن ممكناً، وذلك من خلال الضبط المتبادل بين السلطات.

لكن ثمة ميزة اخرى، إقرار مونتسكيو بأن القوانين التي تنظم شؤون المجتمعات ليست تعسفية، أو غير قابلة للتغيير، وإنها تتأثر باختلاف الأزمنة

والامكنة والمناخ، قابلية الانظمة للتغيير ابعد من فكرة سمة الحتمية. كما ان
تأثر القوانين باختلاف الأزمنة والامكنة والمناخ والمساحة وايضاً طبيعة
الحكم، يجعل فرض نظام واحد، كما تجري محاولته اليوم، امراً مستحيلاً
وعبثياً، إمكانية التطور وتجاوزه ليست مستبعدة.

كتاب روح القوانين هاجمه اليسوعيون، والجانسنيون، وأدرج في قائمة
الكتب المحرمة عام 1751.

مونتسكيو هذا، فكّر وكتب منذ أكثر من قرنين - 249 سنة - وكان نموذج
المفضل آنذاك الملكية الإنكليزية، أمور كثيرة حدثت خلال ذلك، الثورة الفرنسية،
شعوب عدة استقلت بعد المرحلة الاستعمارية، تغيرات وتطورات اقتصادية
وسياسية وعلمية وتقنية، انتشار التعليم والإعلام، مما ربما لا يحتفظ له إلا
بمكانة تاريخية، كأحد مفكري النصف الأول من القرن الثامن عشر.

هامش:

أهم مؤلفات مونتسكيو:

- رسائل فارسية: نشرت أولاً بدون اسم، امستردام، 1712.
- معبد كنير، 1725.
- تأملات في أسباب عظمة الرومان وانهارهم، امستردام 1734.
- روح القوانين، جنيف 1748.
- دراسة في الذوق، باريس 1757.
- تاريخ حقيقي كتب عام 1738 ونشر عام 1892.
- افكاري، نشر عام 1899.

انظرايضاً:

- قاموس اجتماعي، ريمون بودون وآخرون: لا روس 1993، باريس، ص. 157 - 158.
- ميمو لا روس، لا روس 1989، باريس.
- مرشد 2002، روبر لافون 2001، باريس، ص. 293.

مخاطر التغيير السوريالي
(1)

الكلمات وسيلة إتصال وتواصل، بين الحاضرين وبين الأجيال، استخدامها في الشعر مثلاً غير استخدامها في الفكر، وأحياناً غير استخدامها الجاري، في الشعر تستخدم الكلمات على أنها المدلول نفسه، بينما في الفكر تشير الى مدلول مستقل عنها، إما معاني مجردة وإما وقائع عينية أو اشياء.

والكي تؤدي الكلمات وظيفتها يجب ان تستخدم في المعنى المتعارف، عليه، أو ان يحدد لها المعنى المطلوب، بدون ذلك تتحول الى عكس وظيفتها، وتزرع الخلاف والاختلاف على الاشياء.

لكن الكلمات ايضاً، عندما تستخدم مصطلحاً، فإنها تبتعد أحياناً جداً عن معناها الجاري، لذلك يجب فهم ما يشير اليه المصطلح، كمصطلح وليس مجرد كلمة في اللغة، وان يحدد معناه في مجال استخدامه.

عند استخدام مصطلحات معينة، لا يمكن تحميلها غير معناها، الكاتب ملزم بأن يستعملها في معناها، حتى وإن حلل نقدياً هذا المعنى.

لقد ساء من استخدام البعض مصطلحات في غير معناها، فصارت الكتابة، عند هؤلاء، نوعاً من التعبير السوربالي، مجرد رصف كلمات. هكذا ذهب البعض حتى جعل الكلاسيك اتباعيين، أو سلفاً، فافسد مصطلح السلفية، ولم يوضح مصطلح الكلاسيك. هذا المصطلح يشير الى رواد يمكن نقد ريادتهم ورفضها، لكن لا يمكن اعطاء الكلاسيك معنى السلفية.

سوف ابرهن على هذا، من خلال توضيح مصطلح الكلاسيك مع الإشارة، ضرورة الى الرومانتيك، لأبين ان مصطلح الكلاسيك له مدلول مختلف تماماً عن السلفية. يمكن القبول به، كما يمكن رفضه، لكن لا يمكن في كل الأحوال، اعطاء مدلولاً لا يحمله.

مصطلح السلفية مختص بالدراسات الدينية، ولا يمكن استعماله خارج

هذا المجال. بينما المصطلح كلاسيك Classique من الكلمة اليونانية Classicus وتعنى الدرجة الأولى أو الطبقة الأولى. هكذا يمكن وصف جرير أو الفرزدق بالكلاسيك بينما لا يمكن وصفهم بالسلفية.

الصفة كلاسيك تطلق بصورة عامة، على كل ما يعتبر درجة أولى أو طبقة أولى، في مجاله، أو في زمانه.

يمكن النظر الى الكلاسيكية من زاويتين: تاريخية، ومن حيث الدلالة.

- تاريخياً.

- تطلق كصفة على ما يخص العصر القديم، الانتيكيتي، أي العصر اللاتيني اليوناني، منظوراً اليه في الحضارة الغربية، على انه قاعدة التربية والحضارة.

- تشير خاصة الى القرن 16-17-18، والتي ينظر اليها في حضارة الغرب على انها قدوة تستحق ان تقلد، في مجالات مختلفة.

- تطلق ايضاً بشكل اكثر خصوصية، على كبار كتاب القرن السابع عشر.

في الاستخدامات الثلاث هذه، ليس للمصطلح أي مدلول ديني، ولا ينطبق إلا في اطار حضارة معينة وتاريخ معين.

هكذا ما يوصف بأنه كلاسيكي، في الحضارة الغربية، لا ينطبق على ما يمكن اعتباره كلاسيكي في الحضارة العربية. حتى لو ان هذه الحضارة لا تستخدم هذا المصطلح. مثلاً الشعر الجاهلي يعتبر كلاسيكي بالنسبة للعرب، وقدوة لمن جاء بعده. لأنه ارسى قواعد الشعر، والتي صارت ملزمة لمن جاء بعد ذلك من الشعراء، بغض النظر عن محتوى الشعر الجاهلي.

كما ان ما يعتبر عصر كلاسيكي في الحضارة العربية، لا يتوافق مع

العصر الكلاسيكي الاوروبي.

هكذا في كل حضارة يمكن العثور على ما يقيم كلاسيكياً، ويمكن ايضاً

العثور على عصور توصف بالكلاسيكية، عدم وجود المصطلح لا ينفي

وجود ولادته.

- من حيث الدلالة.

إذا استخدمت الصفة كلاسيكي، في معنى غير تاريخي، وبمعنى ما يمثل رجعية وقدوة، وسلفه في مجاله. فإنه يشير هكذا الى كتاب كلاسيكي. واعمال كلاسيكية، والتي تمثل سلطة في مجالاتها، مع اختلاف هذه المجالات واختلاف المراحل التاريخية والحضارات، أرسطو يعتبر كلاسيكياً، كذلك ابن رشد وهيجل وابن خلدون.

عندئذ عندما يوصف مؤلف أو عمل بأنه كلاسيكي، حتى لو كان معاصراً، فهو يعني انه يقيم مرجعاً في مجاله. لا يمكن تجاهله لمن جاء بعده سواء كان هذا في الفلسفة: كانط، هيجل، ديكارت، كيركجارد، كما في الأدب والموسيقى والاقتصاد والسياسة: هكذا كتاب الرأسمال لماركس يعد كلاسيكياً، مع ثروة الأمم لأدم سميث، والعقد الاجتماعي لروسو، ونظرية العمالة لكينز. لكن لا نجد أحداً من رجال الكنيسة يوصف بالكلاسيكية. هؤلاء يمكن وصفهم بالسلفية، بينما الكلاسيكية، الى حد كبير تتعارض مع السلفية وظهرت على انقاض هيمنة السلفية وسلطة الكنيسة.

اما اذا استخدمت الصفة كلاسيكي، في وصف الاسلوب، وليس العمل أو المؤلف، فإننا نجد الاسلوب الكلاسيكي يتعارض مع الاسلوب الرومانتيكي. الاسلوب الكلاسيكي يميل الى الحجة والمنطق، أي الى العقلانية ويخاطب العقل، بينما الاسلوب الرومانتيكي يستخدم الكلمات والأدوات، الموسيقى والرسم مثلاً، مشحونة بالعواطف والانفعالات، يستهدف خلق مشاركة وجدانية، عاطفية من أجل الإقناع، هدفه إثارة العواطف وليس التفكير المنطقي.

الرومانتيكية Romantique

الرومانتيكية أو الرومانسية، تشير الى الأدب والفن، وإلى اعمال الكتّاب

الذين يستلهمون الفروسية والمسيحية في العصر الوسيط ويعارضون الكلاسيكية.

هكذا الرومانسية تشير الى الشعر، الأدب، الرسم، الموسيقى والتي تطرح مواقف وموضوعات يختص بها الرومانسيون: مشاعر، عواطف، حماس، احلام. نجدها في فارست لجوته، مثلاً، وعند فيرجيل الرومانسية، هي هكذا، ضد الواقعية ولا عقلانية. إنها تغلب العواطف والاحلام على الواقع الرومانسي معني بعواطفه، انفعالاته، احلامه وليس بالواقع. انه يحس ولا يتعقل، ويعبر عن مشاعره ولس عن افكار، وإنما ماذا يثيرفينا من مشاعر واحاسيس.

هكذا ينظر الى الرومانسية على انها حركة تحرير الانا، ضد جمود التقاليد، ما ضد المذهبية الفلسفية، وضد العقلانية ردة فعل كيركجارد ضد هيغل توضح هذا، عندما خاطب هيغل قائلًا: لقد بنيت قصرًا عظيمًا، أي مذهبًا، وسكنت كوخًا فقيرًا.

هدف الرومانسية الغوص في اعماق الذات، قبل ان يدخل فيها العقل نظاماً من عندياته.

هكذا سمات الرومانسية، تتحدد على انها: الحميمية، الروحانية، التطلع الى اللامتناهي، والتمرد على النظام المذهبي والعقلاني.

يمكننا القول ان الرومانسية تشيع خاصة، عندما تكون وطأة الواقع قاسية. أو ان العقلانية المفرطة تطفئ على كل احساس بالذات، إنها هكذا هروب من الواقع، ومحاولة انتقاد الذات من برودة العقل.

– السمات التي تحدد ما هو كلاسيكي:

– التوافق مع التقاليد السائدة، هكذا الموسيقى الكلاسيكية غير موسيقى

الجاز.

- لا يخرج عن القواعد المعمول بها : الفيلسوف الكلاسيكي، مثلاً، مثل هيجل، كانط، هايدجر، يميل إلى التنظيم المذهبي لأفكاره، وهو ما يراه الرومانسيون فرض نظام حيث لا يوجد نظام:

- يميل إلى التفكير العقلاني المنطقي، ويستبعد العواطف والانفعالات، برودة العقل هنا تقابلها الحرارة الروحي عند الرومانسيين.

- ما يؤسس، مع ذلك، قواعداً ملزمة لمن يليه، إنه هكذا يحقق الاستمرارية مع التغيير، ما هو كلاسيكي يتميز بالديمومة، أكثر مما هو غير كلاسيكي، سرعة التغيير عند الأخير أكبر ما هي عند الكلاسيكي.

هكذا يتحدد مفهوم الكلاسيكي في مقابل ما هو حديث، أو رومانسي وفي مقابل ما هو سلفي أيضاً.

في المعنى العام، ما هو كلاسيكي، يمكن أن يوجد في أي عصر وفي أي مجال، وفي أي حضارة، يمكن وصف عمل أو كاتب اليوم بأنه كلاسيكي عندما يتسم بالسمات المذكورة ويصير مرجعاً لا يمكن تجاهله. وليس هذا ما ينطبق على السلفية.

هكذا إذن الكلاسيكية لا تعني السلفية، بل تشير على العكس إلى ما هو رائد في مجاله وما لا يمكن تجاهله، ولو كان معاصراً.

أنظر في تحديد المصطلح:

قاموس بتي روبيير، ص. 290 - 291 - 1573.

نشر SNIL، باريس، 1970.

• ليس مستغرباً أن نجد الرومانسية تشيع بين الشباب، بينما الكلاسيكية عند من تجاوزوا هذه المرحلة، يمكن تفسير ذلك بنسبة العلاقة بين العواطف والعقل.

يتبع (2).

مخاطر التعبير السوريالي
(2)

المبالغة في تشييد النظم الفلسفية، والإفراط في انشاء المذاهب المحكمة، الذي يميز القرن الثامن عشر، في أوروبا، وفق تقاليد العقلانية، الديكارتية، وسيطرة التفكير العقلاني الخالص، المعتمد على منطق صارم، وحصر التفكير تقريباً، كلياً، فيما هو طبيعي واقعي، منظوراً إليه من حيث انه محكوم بقوانين مادية، ليس للعقل إلا الكشف عنها، يرتب تطبيق على الإبداع والخلق لصالح الكشف، وتفقر حياة الانسان، وتتدخل بفرض انساق ونظم منطقية، وتهمل كل ما هو ليس طبيعي أو مادي، وسيطرة المنهج التجريبي مدعوماً بنجاحات العلوم الطبيعية. بدت تعطي تفوقاً باهراً، تتضاءل قيمة كل ما عداه. إنه عصر ليبنتز، نيوتن، آدم سميث، مواصلة عقلانية القرن السابع عشر، جاليليو، بيكون، ديكارت، هوبنز، جون لوك.

هكذا بدا للبعض، ان جانباً مهماً من حياة الانسان جرى تجاهله والتضحية به. التضحية به من اجل منطقية المذاهب وبنى التفكير العقلاني، وصرامة النظم، مما احوال الانسان الى نوع من الميكانيكا، آلة بدون احساس ومشاعر، ومواقف، برودة العقل جمدت هكذا حرارة المشاعر.

هذا بدا اغتراباً، الانسان يصير غير نفسه، لكنه مع ذلك لن يكون غير نفسه.

من هذا الاغتراب، برزت الحركة السورالية والتي يمكن اعتبارها هكذا ثورة المافوق طبيعي، ضد ما هو طبيعي. ثورة الحياة الروحية والنفسية على الحياة الميكانيكية من اجل اعادة الاعتبار للإبداع الانساني، الذي يعبر عن انسانيته، المتحررة من قوالب المنطق والاسلوب العقلاني وسجن النظم والمذاهب.

المصطلح Surrealism سورالية، نحته فوليوم أبو لينير، في مسرحية عرضت عام 1917، ونشرت عام 1918، باسم: حلمتا تيريزا: مسرحية

سوريالية.

هذا المصطلح، يبدو انه يحاكي مصطلح المافوق طبيعي Surnaturel الذي اقترحه جيرار نيرفال عام 1911، ثم اعاد استعماله اندري برتيون، ومدرسة جديدة، ادبية وفنية، تحتقر البني التاملية والتسلسل المنطقي للأفكار، وتعمل من خلال اللجوء الى اللاواعي، واللاعقلاني، والى الحلم والاحوال النفسية⁽¹⁾.

اذن لفهم السوريالية يجب ان نوضح بعض الشيء، ما يعنيه مصطلح الفوق طبيعي.

ما هو فوق طبيعي Surnaturel بالتقابل مع ما هو طبيعي، في مختلف معانيه، يعني خاصة:

- الطبيعة هي الحالة حيث ولد الانسان، بالتقابل مع حالة التوبة والغفران، اذن التوبة والغفران، تقود الى ما هو فوق الطبيعي. والحقائق الطبيعية ترادف انوار الطبيعة. بينما الحقائق فوق الطبيعية لا تدرك إلا بالوحي والإلهام.

- الطبيعة مجموع الكائنات المتناهية الخاضعة لقوانين. وكذلك القوى التي تحكمها. الوقائع الطبيعية هي نتاج قوانين عامة، والتي خلقها الله من اجل انتاج، والحفاظ على الاشياء، بينما الوقائع ما فوق الطبيعية. هي تلك التي لا تتوقف على هذه القوانين، هذا يعني انه بالامكان تجاوز ما هو طبيعي نحو ما هو فوق طبيعي. الانسان ليس محكوماً في كل حياته بالقوانين الطبيعية.

- الطبيعة هي النظام الاعتيادي للاشياء. وحياة الانسان ليست شيئاً فقط. مجموع الكائنات الطبيعية تدرك بالحواس. بينما الكائنات ما فوق طبيعية - ملائكة - ارواح - شياطين. لا يمكن ادراكها بالحواس، لكن لا يمكن نفي وجهاها ايضاً.

من الواضح ان هذه المعاني الاساسية الثلاث لمصطلح ما فوق طبيعي، ذات صبغة دينية تهدف الى اعادة الاعتبار لعالم آخر غير العالم الطبيعي، والاسلوب، ادراك يختلف عن الاسلوب العقلاني والتجريبي. انه الوحي والإلهام، وهكذا التعبير عن العالم المافوق طبيعي، يختلف عن التعبير عن العالم الطبيعي.

هذه السمة الدينية لمصطلح المافوق طبيعي، جرى تجاهلها من السورالية وان حافظت على مفهوم عالم آخر، غير العالم الطبيعي، لكن بالنسبة للسورالية، هذا العالم الآخر، ليس مفارقاً وإنما هو عالم الانسان المتصالح مع نفسه، انه عالم السيكلوجيا.

هكذا بينما مصطلح المافوق طبيعي، يشير الى عالم مفارق يتجاوز الطبيعي، فإن مصطلح السورالية يشير الى عالم باطني عابث في الانسان. السورالية منذ اصولها، وضعت لنفسها هدفاً، بناء نظرة للعالم حيث تزول كل اشكال التنظيم المنطقي والاخلاقي والاجتماعي، ونظم التقاليد التي نتجت عن الحضارة الغربية.

بالنسبة للسورالية، هذه الحضارة احدثت انفصاماً في الانسان وجعلته في حالة صراع مع نفسه، وصار مطلوباً منه ان يلغي الحلم، وان يكبت الغريزة ويقمع الرغبة وان يخضع لما صنعت، في الغالب يداه او عقلايته.

هذه النزعة التمردية، ضد كل اشكال التنظيم، وخاصة اشكال التعبير وتقنياته، ازدادت قوة ووجدت دعماً في اكتشافات التحليل النفسي، فرويد 1856 - 1939، وجّه ضربة موجعة للعقلانية السائدة، عندما كشف ان الانسان تقوده قوى لاواعية، رغم كل التنظيمات التي يخضع لها ورغم صرامة عقلانيته، مملكة اللاوعي اقوى واوسع من مجال الوعي، الوعي لا يحكم إلا حيزاً محدوداً من حياة الانسان، عندئذ صار من غير الممكن تجاهل

هذا اللاوعي، خاصة ان العقلانية نفسها كشفت عن حدودها.
قمع قوى اللاوعي، يجعل الانسان في حالة صراع ذاتي، اذن يجب
تحرير قوى اللاوعي من اجل مصلحة الانسان مع نفسه.
هذا التحرير يبدأ بأن يؤخذ في الاعتبار قوى اللاوعي، وهكذا تبنت
السوريالية ودافعت عن قيم الحلم والغريزة والرغبة والتمرد على النظم
والثقاليات الكابحة.

مجتمعة حول اندرى بريتون، ولويس اراقون، بدأت التجربة السوريالية
تلجأ الى تقنيات اكتشاف وإبداع، تتمثل في الكتابة التلقائية، أي اكتب كما
يعني لك، غير منشغل بتسلسل منطقي، او تنظيم عقلائي، دع احساسك
تقود قلمك أو ريشتك.

كما تلجأ الى التنويم المغناطيسي من اجل كشف ثراء اللاوعي، والى
الكتابة الجماعية واعطاء اعتبار للصدفة مقابل الضرورة.
الشعر نفسه عند السوريالية اراد لنفسه ان يكون نشاطاً معرفياً. فهو اكثر
انواع التعبير كشفاً للاوعي، وجماليته نتاج ثراء اللاوعي، والذي تخفيه
العقلانية الغربية مدعومة بالادبولوجيا البورجوازية⁽³⁾.

اذن السوريالية هي مجموعة اساليب الداعية، تستخدم كل القوى
السيكولوجية: حلم، لاوعي، مواقف، غرائز، رغبات متحررة من سيطرة
العقل والثقاليات، وفي صراع ضد القيم السائدة، هي اذن حركة ابداعية، تريد
نفسها ثورية مؤكدة تفوق هذه الاساليب.

وهي هكذا ضد النزعة الطبيعية والواقعية والعقلانية وضد كل تنظيم
وتقنين للإبداع⁽⁴⁾.

سمتها الثورية قادتها الى مواقف ابعد من المجال الأدبي والفني الى تبني
مواقف سياسية خاصة ضد حرب الريف وضد التوسع الاستعماري

والفاشية. وجعلت علاقتها مع الاحزاب الشيوعية صراعية⁽⁵⁾. لقد اعتبرت هذه الظواهر، الحرب، الاستعمار، الشيوعية الحزبية، الفاشية، نتاج العقلانية الاوروبية التي تنهض ضدها.

لكنها انتجت ادباً وفناً، يتميز بالغربة واللامعقولة، ومن غير الممكن فهمه كما يتبدى هذا في لوحات بيكاسو وشعر اراقون.

من غير الممكن فهمه، يبدو طبيعياً لأنه اصلاً يرفض الفهم المستند الى العقل والمنطق. ويريد التعبير عما لا يستوعبه التفكير العقلاني وما هو محرم على المنطق.

لهذا امام الادب والفن السوريالي، لا يجب السؤال عما يهدف اليه ولا عن معناه، وانما ماذ يشير فينا من احساس ومشاعر، انه نتاج اللاوعي والحلم والرغبة والغريزة، لذلك لا يمكن فهمه وانما الاحساس به من خلال اللاوعي. هذا يعني ان الاسلوب الابداعي السوريالي لا يصلح إلا لنوع معين من التعبير والكتابة يتعلق بالتعبير عما هو لاواعي، عاطفي، انفعالي، تغذية الغريزة والرغبة.

بالطبع لا يمكن التقليل من اهمية هذا النمط من التعبير، لكن لا يمكن تعميم هذا النمط على كل الكتابة وكل اشكال التعبير والبحث، المبالغة هكذا تقود الى عكس المبالغة في التعبير العقلاني والمنطقي.

لا شك ان العواطف، الغرائز، الرغبات، المشاعر في حاجة لأن تعبر عن نفسها، مباشرة دون قولبتها، فهي من اهم مكونات حياة الانسان، والانسان ليس حيواناً منطقياً محضاً، وليست كل حياته واعية، لكن ايضاً ليست كل حياة الانسان عواطف ولاوعي.

من ناحية اخرى، هذا التمرد ضد التنظيم العقلاني، وضد سيادة المنطق، وضد الغاء الحياة الخاصة، العاطفية لصالح حياة شبه ميكانيكية، لا يكون

مفهوماً ومبرراً إلا في ظروف اجتماعية وتاريخية معينة ولا يعني له إلا في حالة المبالغة والتطرف في العقلانية والمنطقية والتفسير الميكانيكي.

لهذا يكون اشد غرابة ظهوره في مجتمعات لا تعرف هذه المبالغة ولا هذه العقلانية التي تحكم الحضارة الغربية في مجتمعات يجد فيها التعبير الذاتي مجالاً لا يزال واسعاً.

في حالة هذه المجتمعات تحتاج الى ثورة عقلانية ومنطقية ضد سيطرة التعبير الذاتي.

السوريالية ظهرت في بعض هذه المجتمعات تقليداً في شكل كتابات تلقائية، ليست أكثر من رص كلمات، كيفما اتفق، وصور بلاغية وبدت عبارة عن رسم بالكلمات وفنون تغوص في اللاوعي وتغيب العقل والمنطق بينما تعاني هذه المجتمعات من غياب العقلانية والمنطق ومن حاجة ماسة للعقل والمنطق.

هذا الظهور للسوريالية بدون المقابل الذي يرد عليه ويتمرد على هيمنته، صار مجرد تخريب وتغيب وسيادة اللاوعي بكل ما فيه.

هامش:

1- بتي روبيير ص. 1076، S.N.L، باريس 1970.

2- بتي روبيير 1075-1076.

3- ميمو لاروس ص 759، باريس 1989.

4- بتي روبيير ص. 1724.

5- ميمو لاروس ص. 759.

التفكيكيون .. الزمان .. المكان

بعض المغرمين باللسانيات، يختزلون الوجود الى كلمات ويذهب بهم الحماس والهوس الى البحث في المنطوقات في ذاتها متصورين ان تفكيكها سوف يكشف عن خفاياها، لكنهم هكذا يقعون في حلقة مفرغة، يبحثون عن معنى تفكيك المنطوق، بينما المنطوق ليس إلا إشارة للمعنى، اذا تفكك المنطوق ضاع المعنى، كمن يقشر بصلة باحثاً عن جوهرها، لكن عند آخر قشرة يقضي على وجود البصلة، ويصل الى اللاشيء، يصل الى مجرد كومة من القشور. واذا قلنا هذه قشور بصلة، فإن حكمنا هذا لا يستقيم إلا استناداً الى تصور بصلة في عقولنا وليس في الواقع، لا يمكن الوصول اليه بتفكيك المنطوق أو البصلة.

اذا اخذنا مثلاً منطوق الزمان والمكان، فإننا نجد لهما منطوقات مختلفة، في لغات مختلفة، في العربية زمان، وفي الفرنسية Temps، وفي الإنكليزية Time، تفكيك المنطوق في كل لغة لا يفسر لماذا منطوقات مختلفة نطقاً ورسمياً تعطينا مفهوم الزمان أو المكان. هكذا منطوقات مختلفة مثل الزمان والمكان في لسانيات مختلفة، تفكيكها ينتهي بهما الى كومة من الحروف مختلفة نطقاً ورسمياً.

مع ذلك، نحن نتصور ان وراء كومة الحروف معنى تشير اليه رغم اختلافها وإلا لماذا تشير منطوقات مختلفة الى نفس الشيء؟ وإن هذا الشيء نفسه هو الذي يجعل التفاهم ممكناً بين لغات مختلفة رغم المنطوقات التي تعبر عنه.

اذا المعنى ليس في المنطوق نفسه، وتفكيكه لا يكشف عنه، فأين نجد هذا المعنى؟

بالطبع هذه الكلمات، مثل الزمان والمكان شغلت الانسان وخاصة الفلاسفة، الذين حاولوا تفسيرها وكيف تكونت، والإجابة عن اسئلة ترتبط

بها. هل ثمة زمان مطلق أم نسبي؟ هل ثمة مكان مطلق، هل قابل للتقسيم والى أي حد؟ وهل معانيها فطرية في عقولنا ونعبر عنها في لغات مختلفة. أم مستمدة من التجربة والخبرة؟ لكن في هذه الحالة على أي أساس تنتظم الخبرة والتجربة.

إذا قلنا فطرية، فإن عدم ادراكها من قبل المجنون أو الطفل أو البدائي يطعن في هذا المذهب. إذا قلنا نتاج الخبرة والتجربة، فإن اختلاف الخبرة والتجربة بين الناس، يطعن في عمومية ادراكها.

المذهبان المتطرفان، المثالي والواقعي، الأول يراها متطورة في العقل سابقة على كل تجربة وكل نطق، والثاني يراها مستمدة من التجربة لأن العقل كما يذهب جون لوك صفحة بيضاء، لا يعني أننا في تفسير نشوء هذه المنطوقات في لغات مختلفة ومع ذلك ثمة اتفاق حولها.

الفيلسوف كانط في فلسفته النقدية حاول التوفيق بين المذهبين، المكان والزمان من بين غيرهما مقولتان في عقل الانسان، سابقتان على كل تجربة، وبالتالي على كل نطق، هذا يسمح بتفسير الاتفاق حولهما، كما يسمح بتفسير مبدأ انتظام التجربة. المكان والزمان ليسا نتاج التجربة وإلا احتاجا الى مبدأ انتظامهما، التجربة مشتتة، بدون مقولات منظمة ستظل مشتتة ولا تكون معرفة.

في هذا يتفق جزئياً مع المذهب الفطري، لكنه يميل الى المذهب الواقعي، حيث يؤكد انهما يكتسبان محتواهما من التجربة. التجربة هي التي تشير الى هذا المكان وهذا الزمان، وبدونها تظل المقولة المكانية والزمانية كلية ومغلقة وفارغة من المحتوى.

سواء اتفقنا أو اختلفنا مع هذا المذهب النقدي، فإن التجربة والخبرة هي التي تعطي المقولات محتوى عيني، بدون تجربة وخبرة لا يمكن لهذه

المقولات الكشف عن وجودها.

هكذا مقولات مثل الزمان والمكان، ان لم تصنعهما التجربة والخبرة، فإنهما تكشفان عنهما، وتعطيها محتوى وتنقلهما من الوجود الافتراضي الى الوجود العيني، وليست مقولات منطوقات الزمان والمكان مجرد يمكن الكشف عن معناها عندما تفكك المنطوقات لغوياً.

اذن ليس من المجدي تفكيك منطوقتي الزمان والمكان لغوياً والمسألة ليست لسانية والتفكيك لا يقود الى أي شيء. ذلك لأن المهم ليس منطوقتي الزمان والمكان وانما ما تشير اليه كلمة زمان وكلمة مكان. اذن يجب البحث عن مصدرهما في غير اللغة.

منذ القدم انشغل الانسان بموضوع الزمان، وهو يعيش والتغيرات التي تطرأ حوله، تغيرات المناخ والليل والنهار وفيه تقود من الولادة الى الشيخوخة. تغير الفصول ونمو الانسان من الولادة حتى الشيخوخة، تشير الى حركة، حركة ما حوله وحركة باطنه فيه.

اذا افترضنا جدلاً، عدم وجود انسان، فإن التغيرات المناخية والبيئية، وشروق وغروب الشمس لا تعني وجود زمان الشروق والغروب هما دائماً على نفس النمو، يتكرران لا زمانياً والفصول هي دائماً نفس الفصول. الشمس تشرق وتغرب دائماً على نفس النحو وبدون محتوى وليس هناك ما يميز صيف عن آخر او ربيع عن ربيع.

اذن ماذا يجعل فصل خريف مختلف عن خريف آخر؟ أو صيف عن آخر، بينما هما نفس الفصل؟ وما الذي يجعل ما بين شروق وغروب يختلف عما بين شروق وغروب آخر؟ الشمس تشرق وتغرب وليس في هذا ما يعطي مفهوم الزمان.

الزمان هو من ناحية شعورنا نحن بتوالي الشروق والغروب. أي الايام

وتوالي الفصول أي السنة. وهذا ليس لمجرد ملاحظة هذه الحركة، وإنما لأن ما نقوم به، عملنا، بين هذا الشروق والغروب، ليس هو ما قمنا به في شروق وغروب آخر أو ما نتوقع القيام به وحذوته من شروق وغروب آخر. وفي هذا الصيف مارسنا عملاً وحدثت أحداث تختلف عما حدث أو ما قمنا به في صيف آخر، أو ما نتوقع عمله أو حدوثه في صيف آخر.

اذن الزمن هكذا يتحدد ويكتسب محتوى هو عملنا، وهذا ما يجعل الزمن زمنياً، يجسّد مسيرة حياة ما انجز - الماضي، وما انجز الحاضر، وما سوف ينجز - المستقبل. ما بين الماضي والمستقبل، الرابط الزمني يكمن في فعلنا.

من ناحية أخرى هذا التفسير الطبيعي، وإن تجسّد في فعل الإنسان، لا يعطي وحده مفهوم الزمن. نفترض انساناً يعيش حيث لا تتغير الفصول وحيث لا يرى الشمس.

لكن نحن ندرك النمو الذي يحصل فينا، نحن نولد أو نرى من يولد، ثم ننضج ونشيخ، ثمة حركة بيولوجية فينا، تقود هذا النمو والذي يعطينا الاحساس بالزمن، الحركة البيولوجية تترجم الى زمن، عندما كنا اطفالاً - الماضي، ما نحن عليه - الحاضر ما نصير به - المستقبل.

اذن الزمن هو شعورنا بحركة نمونا، لا نستطيع لها ايقافاً، نجعل لها مقياساً حركة الشمس، سواء الغروب والشروق، أو الفصول، لكن هذا لا يكفي لجعل ما بين شروق وآخر، فصل وآخر، مختلفاً. لأن هذا الاختلاف هو الذي يصنع مفهوم الزمن. ان وحدات الزمن - اليوم، السنة، تختلف باختلاف ما نعطيه لها من محتوى، أي فعلنا، فيكون هناك ماضي وحاضر أي ما نقوم به في حينه ومستقبلاً. اذن بدون فعل الانسان والاحداث المترتبة، ليس هناك زمن، الزمن هو حركة العقل الانساني.

لكن هذا الفعل متجسداً في الزمن، يحدث دائماً مرتبطاً بمكان أي حيث نوجد ونمارس فعلنا، على موضوعات وأشياء معطاة.

الفعل يحدث متزماً، ولهذا هناك ماضي وحاضر ومستقبل، في زمان امكاني ولا يحدث في فراغ، بل في مكان محدد. وإذا لم يحدث الفعل في مكان، بل في رؤوسنا فقط، فإنه يخرج عن الزمان ولا يتقيد بمكان، ولا يعطي شعوراً بالزمان ولا بالمكان.

الفعل الانساني اذن هو الذي يخلق الزمان، ولكن يحدث هذا فإنه لا بد للفعل وان يحدث في مكان معطى، والذي يقود الى التاريخية، والتي هي وحدة الزمان والمكان التي تسند الفعل، ما هو تاريخي هو حدث، أي فعل في زمان ومكان.

ان من لا يمارس عملاً، او يقوم بفعل، اذا افترضنا امكانية ذلك، أي الركود التام، وان شعر بالمكان حيث يوجد يجده ما يحيط به، ويقيد حركته، او يدعماها حتى وان لم يتحرك، إلا انه لا يشعر بالزمان. بالنسبة له دائماً نفس الشروق والغروب، ونفس الفصول، ولا يوجد ما يجعلها تختلف لتعطيه ادراكاً بالزمان، اذا استثنينا حركة نموه البيولوجي والتي لا يمكنه ايقافها، عندئذ شعوره بالزمان على هذا النحو يظهر في شكل فراغ: زمان بلا محتوى.

المكان معطى قبلي، انه حيث نولد، نعمل، نحيا، نتحرك ولكن نعمل، نتحرك، ننتج، فإننا ندخل في علاقة مع المحيط بنا، مع الاشياء، البحار، الانهار، الغابات، الصحراء، الجبال، الوديان.. الخ. المحيط يمكن ان يعيق حركتنا ويحد فعلنا وعملنا، او على العكس يدعم فعلنا وعملنا وحركتنا، هكذا او ذلك يتطلب منا رداً، والتعامل معه، المكان وان كان يشرط وجودنا، إلا انه لا يلغي حريتنا، ونحن في كل هذا نفعل، نعمل، نتحرك في مكان. اننا هكذا

دائماً في مكان، نعمل، نفعل، نتحرك، وهذا ما يجعل الزمان مرتبطاً بالمكان. لكن المكان أيضاً يتحدد بالنسبة لنا.

هذا التحليل الموجز جداً، يكشف أن مقولات مثل الزمان والمكان ليست مقولات لسانية، وإنما وجودية. بمعنى أنها ترتبط بوجود الانسان، وليس بلغته، ولهذا مهما اختلفت اللغات لا تختلف. المكان يتحدد بالنسبة لنا، حيث نعمل ونتحرك ونعيش وهو معطى لكنه يكتشف معناه من وجودنا، عملنا، فعلنا، حركتنا، نمونا، يخلق الزمان، إذن الزمان والمكان امتداد لوجود الانسان، او مظهران لهذا الوجود. احدهما امتداد جاري - المكان - والآخر امتداد وجودي - الزمان.

إذا كان الزمان ماضي، وحاضر ومستقبل وما فعلناه، أي انجزناه، يصير من غير الممكن تغييره، هو هكذا ماضي، يصف زمنياً افعالنا واحداث حياتنا او مراحلها، طفولتنا ماضي لأنه من غير الممكن تغيير أي شيء فيها وما نقوم به ما لم يكتمل بعد، ولا ندري ما مصيره هو الحاضر، هو زمن فعل لم ينجز بعد، وما نتوقع او نخطط القيام به أي ما لم ينجزه بعد، هو زمان او مكان، زمان لم يجسد وفعل في مكان أي المستقبل.

هل ثمة ماضي، حاصر، مستقبل، بدون وجود الانسان؟

هذه الوحدات الزمانية ليس لها وجود إلا بالنسبة لوجود الانسان، الماضي، هو ذلك الجزء من حياتنا، افراداً وجماعة والذي لا يمكن احداث أي تغيير فيه، انه فعلنا يجمد هكذا يرتد علينا فيعطينا هويتنا. والمستقبل يتعلق بماذا سنصير؟ ماذا سوف نفعل؟ او ننجز؟ يتوقف تماماً على حريتنا، وجوده مرهون بقرارنا يمكن ان يرتد على ماضينا.

ان الرابط بين وحدتي الماضي والمستقبل، هو فعلنا الذي نمارسه في المكان والذي استناداً وانطلاقاً من ماضي، يحيل الإمكان الى واقع، وهكذا

الى ماضي، الحاضر اذن فعل، اذن حرية تمارس، الزمان ليس إلا حرية تمارس في المكان.

المكان معطى قبلي، اننا نولد، نوجد في مكان، وليس لنا اختيار هذا المكان، ووجودنا معطى قبلي، ليس لنا اختيار ان نوجد او لا نوجد، هكذا نوجد لا مرغمين ولا مختارين، في مكان لكن ما نصنعه بهذا الوجود في هذا المكان لا يفرضه علينا الوجود المعطى ولا المكان.

لكن الوجود فعل، والفعل اختيار، أي حرية واذا كان ثمة ارغام فهو ارغام على الفعل. لكن الفعل حالما ينجز يسقط من حسابنا، فيصير ماضي، لا يبرر وجودنا، فنتحول عنه الى فعل آخر، هكذا نحول الإمكان - المستقبل - الى واقع - ماضي

هكذا في نزوعنا المستمر نحو المستقبل، ممارسة لحریتنا ومن اجل تبرير وجودنا، نصنع الماضي، وجود الانسان هو هذا النزوع المستمر، ما دام حياً، انه هكذا كمن يلاحق وجوده، والذي دائماً في المستقبل، في محاولة تثبيته، لكن هذا التثبيت مستحيل، هذه الملاحظة تصنع الزمان وتحدث في المكان.

عندما تصرف النظر عن الوجود البيولوجي، وعن المكان المادي، فإن وجود الانسان تاريخي والذي يعني انه مصدر الزمان. ولهذا يقلقنا الزمان، ذلك لانه تعبير عن حرية تمارس دون ضمان.

أين هذا مما يذهب اللسانيون، أو المفككون؟

هؤلاء عندما يحشرون انفسهم فيما لا يفقهون، وفيما اختصاصهم مؤهلاً للخوض فيه، لا يحصدون إلا أواماً، ولا يعبرون إلا عن انحطاط أو فلسفة فقدت هويتها.

أعمال الاستاذ الدكتور رجب بودبوس

● مؤلفات ودراسات

- 1- التخلي: رسالة ماجستير - مخطوطة بالفرنسية - 1973.
- 2- في المنفى - رواية - دار قورينا، بنغازي - 1975.
- 3- ثلاثي المثالية، الدار الجماهيرية - 1976.
- 4- انطولوجيا الحرية، دبلوم دراسات معمقة DEA - مخطوطة بالفرنسية - 1976.
- 5- الحرية .. رسالة دكتوراه - فلسفة - مخطوطة بالفرنسية - 1977.
- 6- محاضرات في النظرية العالمية الثالثة، الدار الجماهيرية - 1980.
- 7- في الحل الإشتراكي، الدار الجماهيرية - 1982.
- 8- نحو تفسير اجتماعي للتاريخ، الدار الجماهيرية - 1982.
- 9- اخلاق الاجتماع، الدار الجماهيرية، دار المعارف، تونس - 1990.
- 10- محاولة في علم الثورة، الدار الجماهيرية - 1985.
- 11- الدين والعقل، الدار العربية للكتاب، تونس - 1988.
- 12- الفوضوية، معهد الإنماء العربي، بيروت - 1989.
- 13- تفسير اقتصادي، الدار الجماهيرية - 1989.
- 14- مواقف -1- الدار الجماهيرية - 1989.
- 15- أدبيات، الدار الجماهيرية - 1989.
- 16- الإسلام ومسألة الحكم، الدار الجماهيرية، دار تالة، دار الانتشار العربي، بيروت - 1993.
- 17- مواقف 2 الدار الجماهيرية، 1993.
- 18- مواقف 3 الدار الجماهيرية، 1994.
- 19- مواقف 3 الدار الجماهيرية، 1994.
- 20- مواقف 4 الدار الجماهيرية، 1995.

- 21- فلسفة الفلسفة، ج1، ما الفلسفة؟، الدار الجماهيرية - 1995.
- 22- فلسفة الفلسفة، ج2، مباحث الفلسفة، الدار الجماهيرية - 1995.
- 23- فلسفة الفلسفة، ج3، مشكلات الفلسفة، الدار الجماهيرية - 1995.
- 24- تبسيط الفلسفة، الدار الجماهيرية - 1996.
- 25- مواقف 6 دار الجماهيرية - 1996.
- 26- محاضرات في الفلسفة المعاصرة، دار الأنيس، مصراته - 1996.
- 27- القاموس - سياسي، الدار الجماهيرية - 1996.
- 28- مواقف 7 دار الجماهيرية - 1998.
- 29- مواقف 8 دار الجماهيرية - 1998.
- 30- مواقف 9 دار الجماهيرية - 1998.
- 31- نقد الفعل الاقتصادي، ج1، المقدمات، الدار الجماهيرية - 2000.
- 32- مواقف 10 الدار الجماهيرية - 2000.
- 33- ثار الاجتماعي، دار الرواد، دار الآفاق الجديدة. بيروت - 2000.
- 34- نقد العقل الاقتصادي، ج1، الرأسمالية، الدار الجماهيرية - 2001.
- 35- مواقف 11 الدار الجماهيرية - 2001.
- 36- العولة بين الأنصار والخصوم، دار تالة، دار الانتشار العربي، بيروت - 2001.
- 37- ما جنى المستقبل: صراع الهوية والوطنية في عالم يتعولم.
دار تالة، دار الانتشار العربي، بيروت - 2001.
- 38- في الطريق الثالث، المركز العالمي، طرابلس - 2001.
- 39- نقد العقل الاقتصادي، ج3، الاشتراكية- الاجتماعية
اكاديمية الفكر الجماهيري، طرابلس - 2003.
- 40- مواقف 12 اكاديمية الفكر الجماهيري، طرابلس - 2003.
- 41- مواقف 13 اكاديمية الفكر الجماهيري، طرابلس - 2004.
- 42- البورصة: اوهام وحقائق، المركز العالمي، طرابلس - 2004.
- 43- مواقف 14 المركز العالمي - 2004.

● أعمال مشتركة

- 1 - المحافضية والتقدمية:
أعمال ندوة جنيف: أزمة الديمقراطية، نشر I.P.O.، النمسا، بالفرنسية - 1985.
- 2- الإرهاب وضد الإرهاب
اعمال ندوة جنيف حول الإرهاب، نشر I.P.O.، النمسا، بالفرنسية - 1987.
- 3- عالم القطب الواحد والديمقراطية،
اعمال ندوة قسم الفلسفة، جامعة انسبروك، النمسا، نشر I.P.O. بالفرنسية - 1995.
- 4- قضايا سياسية، الدار الجماهيرية - 1996.
- 5- الشروط الضرورية للحوار.
- ندوة قسم الفلسفة، جامعة انسبروك، النمسا، بالفرنسية، نشر I.P.O. - 1998.
- 6 - العولة والدولة الوطنية:
مائدة مستديرة، قسم الفلسفة، جامعة ميونخ، ألمانيا، بالفرنسية، نشر I.P.O.، النمسا - 1998.
- 7- عودة الاشتراكية:
اعمال الحوار الثاني، من أجل عالم أفضل، طرابلس - 1995.
- نشر جمعية الجماهير للفلسفة، بالانكليزية، النمسا - 2002.

● ترجمة وتقديم ومراجعة ترجمة

- 1- الآلة الجهنمية، القدر، جان كوكوتو، ترجمة:
نشر مجلة قورينا، كلية الآداب، الجامعة الليبية. بنغازي - 1971.
- 2- في انتظار غودو، صموئيل بيكت،
ترجمة، صحيفة الحقيقة، بنغازي - 1971.
- 3- قيام وانهيار القوى الكبرى، بول كندي

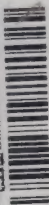
- مراجعة ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية - 1993.
- 4- فكرة ما عن الجمهورية.. ج.ب. شوفانمو،
مراجعة ترجمة ، الدار الجماهيرية - 1993.
- 5- اللعبة الكبرى، هنري لورانس،
مراجعة ترجمة، الدار الجماهيرية - 1993.
- 6- مدخل الى الفلسفة، جليبيربوس،
ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية - 1994.
- 7- الرأسمالية والإشتراكية، البيرتيني،
ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية - 1994.
- 8- بعد الشيوعية، سقوط الرأسمالية، رافي بتر،
ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية - 1998.
- 9- الولايات المتحدة طليعة الإنحطاط، روجيه غارودي،
ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية - 1998.
- 10- محاكمة العولة، ج1 غولد سميث، جيرى ماندير،
ترجمة وتقديم، المركز العالمي - 2002.
- 11- محاكمة العولة، ج2 غولد سميث، جيرى ماندير،
ترجمة وتقديم، المركز العالمي - 2002.
- 12- بعد الامبراطورية: ايمانويل تود
ترجمة وتقديم، اكااديمية الفكر الجماهيري - 2004.

الفهرس

مواقف 16

- موقف 1- 1969: لماذا الثورة كانت ضرورية؟ 7
- موقف 2- اساس حقوق الإنسان 25
- موقف 3- الحقوق مكتسبة 37
- موقف 4- الوثيقة الخضراء: تشريع قانوني، أم مطلب اخلاقي؟ 45
- موقف 5 - أمانات المؤتمرات واللجان - بين آلية وأخرى 53
- موقف 6- التفكير في آلية الاختيار 63
- موقف 7- في المجتمع الجماهيري: القضاء مستقبل لا سلطان عليه 75
- موقف 8- حصان طروادة في الديمقراطية المباشرة 85
- موقف 9- الرقابة على أداء الدولة 99
- موقف 10- من يراقب ماذا؟ 107
- موقف 11- القتل الجماعي .. والقصاص 119
- موقف 12- الأمن بين عقيدتين 129
- موقف 13 - الحل الأفضل 139
- موقف 14 - القذافي في محفل الأمم 151
- موقف 15- مونتسكيو.. من هو؟ 157
- موقف 16- مخاطر التعبير السوريالي (1) 175
- موقف 17- مخاطر التعبير السوريالي (2) 183
- موقف 18- التفكيكيون 191
- أعمال الاستاذ الدكتور رجب بو دبوس 200

4
Bibliotheca Alexandrina



0751862